

OPERE DI SANT'AGOSTINO
LA TRINITÀ

NUOVA BIBLIOTECA AGOSTINIANA
CITTA' NUOVA EDITRICE

PROLOGO

Agostino invia cristiani saluti al vescovo Aurelio, signore beatissimo e degno d'esser venerato con la più sincera carità, santo fratello e collega nell'episcopato

I libri sulla Trinità, sommo e vero Dio, li cominciai da giovane e li ho pubblicati da vecchio. Avevo smesso quest'opera dopo aver scoperto che m'erano stati portati via anzitempo o trafugati i libri prima ancora ch'io avessi potuto condurli a termine e sottoporli a un'accurata revisione, com'era mia precisa volontà. Avevo infatti stabilito di pubblicare quei libri non già separatamente, ma tutti insieme secondo il suddetto criterio per il fatto che i seguenti sono connessi strettamente ai precedenti dal filo della progressiva indagine. Poiché dunque il mio piano non s'era potuto realizzare a causa di alcuni individui ai quali i libri erano potuti giungere prima che io lo volessi, avevo interrotto la dettatura, pensando di lamentarmene in qualcuno dei miei scritti perché sapessero quanti l'avessero potuto che i medesimi libri non erano stati pubblicati da me, ma che m'erano stati portati via prima ancora che mi sembrassero degni d'esser pubblicati. Tuttavia in seguito alle pressanti richieste di molti fratelli e soprattutto in seguito all'autorevole tuo invito ho procurato di terminare, con l'aiuto di Dio, un'opera così laboriosa. Dopo aver corretto i libri non come avrei voluto, ma solo come ho potuto, per non renderli troppo discordanti da quelli che m'erano stati trafugati ed erano già diffusi tra le mani della gente, li ho inviati alla tua Reverenza per mezzo di un carissimo nostro figlio e collega di diaconato, e ho permesso a chiunque di ascoltarli, di copiarli, di leggerli. Se avessi potuto attuare il mio piano, questi libri, pur contenendo le medesime idee, sarebbero stati tuttavia svolti più compiutamente e più chiaramente, nella misura permessa dalle difficoltà che presentano questioni sì profonde e dalle mie facoltà. Ci sono alcuni i quali hanno i primi quattro o meglio cinque libri mancanti dell'introduzione e il decimosecondo mancante dell'ultima parte che non è piccola; ma se verrà a loro conoscenza questa edizione,

potranno eliminare tutte queste lacune, sempre che ne abbiano volontà e capacità. Per parte mia io ti chiedo di far aggiungere questa lettera, a parte bensì, ma come prologo ai medesimi libri. Prega per me.

LIBRO PRIMO

Scrivo contro coloro che abusando della ragione corrompono la fede. Tre specie di errori su Dio

1. 1. Il lettore di questo nostro trattato sulla Trinità sappia, prima di tutto, che la nostra penna intende vigilare contro le false affermazioni di quelli che disprezzano di partire dalla fede 1 e sono tratti in inganno da uno sconsiderato quanto fuorviato amore della ragione. Di costoro, alcuni si sforzano di applicare alle sostanze incorporee e spirituali ciò che hanno percepito intorno alle sostanze corporee per mezzo dell'esperienza sensibile, o ciò che appresero intorno ad esse grazie alla natura stessa dell'ingegno umano, alla acutezza della riflessione e con l'aiuto della scienza, e vogliono misurare e rappresentarsi quelle sulla base di queste. Intorno a Dio altri hanno un'idea, se questo è averne un'idea, conforme alla natura e agli affetti dell'animo umano. Da questo errore consegue che nelle loro discussioni su Dio seguono regole non rette e fallaci 2. Ve ne sono altri poi che si sforzano di trascendere l'universo creato, evidentemente mutevole, per innalzare lo sguardo sulla sostanza immutabile che è Dio; ma, appesantiti dalla loro stessa natura mortale, volendo apparire sapienti in ciò che non sanno ed incapaci di sapere ciò che vogliono conoscere 3, insistono con troppa audacia nelle congetture e si precludono le vie dell'intelligenza, preferendo persistere nelle loro opinioni erranee, anziché mutare l'opinione che difendono. Questo è il vero male delle tre categorie di persone di cui si è parlato 4: di coloro cioè che *pensano Dio* alla maniera degli enti corporei, di quelli che lo concepiscono in modo conforme alla creatura spirituale, come l'anima; di quelli infine che, pur tenendosi lontani dalle cose corporee e spirituali, *pensano Dio in maniera erronea* 5, tanto più allontanandosi dalla verità in quanto la loro idea di Dio non è tratta né dall'esperienza sensibile né dalla creatura spirituale, né dallo stesso Creatore. Erra infatti chi si immagina Dio, per esempio, come bianco o rosso; ma tuttavia questi colori li troviamo negli enti corporei; non meno in errore è colui

che invece si fa di Dio l'idea di un essere capace di dimenticanza e di memoria o di altri simili stati 6, ma tuttavia questi li ritroviamo realmente nell'animo umano. Ma coloro che pensano Dio così potente da generare se stesso, errano tanto più gravemente in quanto non solamente Dio ma nessuna creatura spirituale o corporea è concepibile a questo modo: non c'è assolutamente alcuna cosa che si generi per esistere 7.

La Scrittura non esitò ad usare i vocaboli di ogni genere di cose per elevare il nostro intelletto alle verità divine

1. 2. Per purificare l'animo umano da questi errori, la Sacra Scrittura, adeguandosi alla nostra piccolezza, non esitò ad usare i vocaboli di ogni genere di cose per far assurgere gradatamente il nostro intelletto, quasi nutrendolo, alle verità sublimi e divine. Parlando di Dio infatti usò espressioni desunte dalle cose corporee, come, per esempio, quando dice: *Nascondimi all'ombra delle tue ali* 8. Allo stesso modo traspose nel discorso su Dio molte espressioni proprie del mondo spirituale, per significare una realtà certamente diversa da questa, ma opportunamente esprimibile in modo analogo a questa, come: *Io sono un Dio geloso* 9; e: *Mi pento di aver fatto l'uomo* 10. Ma, da ciò che non esiste, la Scrittura non trasse nessun termine con cui creare allegorie o intrecciare degli enigmi. Pertanto più perniciosa e vana è la perdizione cui conduce, allontanando dalla verità, questo terzo genere di errore per il quale si suppone esistere in Dio ciò che non può essere in Dio stesso né in alcuna creatura 11. Con questi riferimenti alle cose create la Sacra Scrittura ama quasi divertire innocentemente per incamminare lo sguardo delle deboli creature, secondo le loro capacità, alla ricerca delle realtà superiori e a rinunciare alle inferiori. Ma troviamo assai raramente che la Sacra Scrittura usi delle espressioni in senso esclusivo di Dio senza alcun riscontro nelle creature, come quella rivolta a Mosè: *Io sono colui che sono*; e: *Colui che è, mi mandò a Voi* 12. Infatti non si esprimerebbe così, se non mirasse ad un senso esclusivo, dato che l'essere si predica e dei corpi e delle anime. Similmente l'Apostolo che usa l'espressione: *Il solo che possiede l'immortalità* 13, dal momento che anche l'anima in un certo senso si dice ed è immortale, non affermerebbe: *Il solo che possiede*, se la

vera immortalità non fosse quella immutabilità che nessuna creatura può avere in quanto è del solo Creatore. Lo afferma pure Giacomo: *Ogni grazia eccellente, ogni dono perfetto è largito dall'alto, dal Padre della luce, in cui non c'è né mutamento né ombra di variazione* 14. Ugualmente Davide: *Li cambierai ed essi muteranno, ma tu rimani il medesimo* 15.

Nutriti dalla fede siamo resi capaci di attingere le realtà divine

1. 3. Da ciò scaturisce la difficoltà di penetrare e conoscere pienamente la sostanza divina che senza mutamento fa le cose mutevoli 16 e, al di fuori di ogni successione temporale, crea le cose temporali. Per vedere ineffabilmente quella realtà ineffabile è pertanto necessario purificare il nostro spirito 17; fino a quando ciò non avvenga, nostro nutrimento è la fede, affinché attraverso più agevoli sentieri diveniamo atti e idonei all'intelligenza di quel mistero. Perciò l'Apostolo, pur affermando che in Cristo sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza 18, tuttavia a persone già rigenerate dalla sua grazia ma ancora carnali e come bambini in Cristo, non presentò il Cristo *nella sua potenza divina, che ha comune con il Padre, ma nella sua debolezza umana per la quale fu crocifisso* 19. Dice dunque l'Apostolo: *Infatti non volli sapere in mezzo a voi altro che Gesù Cristo e questi crocifisso*. Aggiunge poi: *Ed io fui tra voi debole, timoroso, tutto tremante* 20. E più avanti dice loro: *Né io, fratelli, potei parlare a voi come a persone spirituali, ma come a persone carnali, come a fanciulli in Cristo. Vi diedi da bere del latte, non cibo solido, perché ancora non lo potevate digerire, ma nemmeno ora lo potete* 21. Quando lo si dice a certuni, ciò li irrita e li offende. Regolarmente essi, piuttosto che sentirsi incapaci d'intendere quanto si dice loro, preferiscono giudicare sprovvisti di argomenti coloro che parlano così. E talvolta nel discutere con essi non trattiamo quello che chiedono su Dio sia perché non è alla loro portata, sia perché nemmeno noi lo sappiamo cogliere o spiegare, e ci limitiamo a mostrare quanto siano lontani dal poter intendere quello che pretendono. Allora, insoddisfatti nelle loro richieste, o ci accusano di coprire astutamente la nostra stessa ignoranza o di rifiutare loro maliziosamente la scienza. Così se ne vanno sdegnati e sconvolti.

Scopo e piano dell'opera

2. 4. Per questo motivo con l'aiuto del Signore Dio nostro prenderemo la parola per spiegare, per quanto possiamo, come ci chiedono anche i nostri avversari, in qual modo la Trinità sia un solo unico e vero Dio e come sia pienamente esatto dire, credere e pensare che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono di un'unica e medesima sostanza o essenza 22, in modo che gli avversari non abbiano a pensare di essere tratti in inganno dai nostri giri di parole 23, ma sperimentino direttamente che quel bene sommo che si manifesta solo agli spiriti pienamente purificati, esiste e non può essere da loro conosciuto e compreso, perché il debole acume dello spirito umano non può penetrare in quella luce tanto sublime, se non si alimenta e rinvigorisce con la giustizia della fede 24. Ma occorre per prima cosa dimostrare, fondandosi sull'autorità delle Sacre Scritture, se tale è l'insegnamento della fede. Solo in un secondo tempo, se Dio vorrà e ci verrà in aiuto, aiuteremo forse codesti loquaci ragionatori, più arroganti che competenti e proprio per questo colpiti da un morbo tanto più grave, a trovare qualcosa di cui non possano dubitare e a incolpare così la propria intelligenza in quello che non sono riusciti a trovare, invece che incolpare la verità stessa o le nostre spiegazioni 25. Se rimane loro un minimo di amore e di timore di Dio, per questa via ritornino alla fede come principio e metodo di conoscenza, ormai convinti di quale rimedio di salvezza abbiano i fedeli nella santa Chiesa: una pietà guardinga risana la nostra debole intelligenza 26 perché sia in grado di apprendere la verità immutabile e non precipiti in dannosi errori per una temerarietà sconsiderata 27. Da parte mia poi se mi troverò nel dubbio non esiterò a cercare né, se mi troverò nell'errore, mi vergognerò di apprendere.

Disposizione di animo che il Santo richiede ai suoi lettori

3. 5. Chiunque legge quest'opera, dunque, prosegua con me se avrà la mia stessa certezza, ricerchi con me se condividerà i miei dubbi; ritorni a me se riconoscerà il suo errore, mi richiami se si avvedrà del mio. Insieme ci metteremo così sui sentieri della carità, in cerca

di Colui del quale è detto: *Cercate sempre il suo volto* 28. In questa disposizione d'animo pia e serena vorrei trovarmi unito, davanti al Signore Dio nostro, con tutti i miei lettori di tutti i miei libri ma soprattutto di questo che indaga l'unità della Trinità, del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, poiché non c'è altro argomento a proposito del quale l'errore sia più pericoloso, la ricerca più ardua, la scoperta più feconda 29. Se poi, leggendo, qualcuno dirà: "Ciò non è stato bene spiegato, perché io non capisco", se la prenda con il mio modo di esporre, ma non con la fede. Certamente la spiegazione avrebbe potuto essere più facile, ma nessun uomo parlò mai in modo che tutti lo intendessero su ogni cosa. Pertanto colui che troverà questa lacuna nel mio trattato, veda se, mentre non comprende me, è invece in grado di comprendere gli scritti di altri, competenti in questi argomenti e questioni. Se sarà così, lasci il mio libro, magari lo butti, se gli pare, e dedichi piuttosto fatica e tempo a coloro che è in grado di capire. Non pensi tuttavia che io avrei dovuto tacere perché non ho potuto esprimermi con tutta la facilità e chiarezza di quelli che egli capisce. Infatti non tutti gli scritti di tutti gli autori cadono nelle mani di tutti; e può accadere che alcuni che sono in grado di comprendere questo nostro lavoro non abbiano l'occasione di trovarne di più facili, ma trovino soltanto questo. È dunque utile che vengano scritti anche intorno alle stesse questioni da autori diversi molti libri con stile differente ma con identica fede, affinché la stessa cosa giunga a quanti più lettori è possibile, agli uni in un modo, agli altri in un altro 30. Ma se chi deplorasse di non aver capito questo mio scritto non fosse mai riuscito a capire nessun'altra spiegazione del genere, per quanto diligente e penetrante, costui se la prenda con se stesso, faccia propositi e sforzi per progredire, e non se la prenda con me per farmi tacere con le sue lamentele ed invettive. Chi infine leggendo dicesse: "Comprendo bene quanto qui si dice, ma tutto ciò non risponde a verità", sostenga se crede la sua tesi e, se può, confuti la mia. Se farà questo, spinto dalla carità e dalla verità, e si prenderà cura di farmene partecipe, se sarò ancora in vita, trarrò da questo mio lavoro abbondantissimo frutto. E se poi non potrà comunicare con me, lo farà con quanti potrà, ed io sarò consenziente e contento. Per quanto mi riguarda *mediterò sulla legge del Signore* 31, se non *giorno e notte* 32, almeno ogni volta che posso e affido alla penna le mie meditazioni, perché la memoria non mi tradisca, e spero che la misericordia di Dio mi darà perseveranza in tutte quelle verità di

cui ho certezza. *Se il mio sentire sarà diverso dal vero, Egli me lo manifesterà* 33 mediante ispirazioni e ammonimenti interiori o con l'aperta testimonianza della sua parola, oppure attraverso i colloqui con i fratelli. Di questo lo prego e affido il mio impegno ed il mio desiderio a Colui che so capace di custodire ciò che ha donato e di *dare ciò che ha promesso* 34.

Agostino preferisce essere criticato da chi critica l'errore, piuttosto che essere lodato da chi loda l'errore

3. 6. Non mancherà certamente qualche lettore così ottuso da trovare in alcuni passi dei miei libri ciò che io non ho pensato e da non vedere invece ciò che ho pensato davvero. L'errore di costui, com'è chiaro, non deve essermi imputato, se, mentre mi segue senza capirmi, cade nel falso, mentre io sono costretto a farmi strada attraverso sentieri intricati ed oscuri; come del resto all'autorità delle Sacre Scritture nessuno può imputare ragionevolmente il gran numero e la varietà degli errori degli eretici, sebbene tutti si sforzino di difendere le loro opinioni false e fallaci ricorrendo alla Scrittura medesima 35. E tuttavia la legge di Cristo, cioè la carità 36, chiaramente mi ammonisce e con dolcissimo comando mi ordina che, se gli uomini ritengono che nei miei scritti ho difeso qualche errore che io non vi posi e questo piace ad alcuni e dispiace ad altri 37, io scelga di essere ripreso da chi combatte l'errore piuttosto che lodato da chi lo approva. Dal primo posso essere ingiustamente accusato per un'idea che non è mia, ma l'errore medesimo è biasimato a ragione, il secondo invece attribuendomi ciò che offende la verità non loda rettamente né me né l'opinione che mi attribuisce. Ed ora, in nome del Signore, poniamo mano all'opera intrapresa.

La dottrina cattolica sulla Trinità

4. 7. Tutti gli interpreti cattolici dei Libri sacri dell'Antico Testamento e del Nuovo che hanno scritto prima di me sulla Trinità di Dio e che io ho potuto leggere, questo intesero insegnare secondo le Scritture: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo con la loro assoluta

parità in *una sola e medesima sostanza* mostrano l'unità divina e pertanto *non sono tre dèi, ma un Dio solo* 38, benché il Padre abbia generato il Figlio e quindi non sia Figlio colui che è Padre; benché il Figlio sia stato *generato dal Padre* e quindi non sia *Padre* colui che è *Figlio*; benché lo *Spirito Santo*, non sia *né Padre né Figlio* ma solo *lo Spirito del Padre e del Figlio*, pari anch'egli al Padre e al Figlio, appartenente con essi all'unità della Trinità 39. Tuttavia non la Trinità medesima nacque *dalla vergine Maria*, fu *crocifissa* e sepolta *sotto Ponzio Pilato*, *risorse il terzo giorno ed ascese al cielo* 40, ma il Figlio solamente. Così non la Trinità medesima scese *in forma di colomba* su Gesù nel giorno del suo battesimo 41 *o nel giorno della Pentecoste, dopo l'ascensione del Signore*, si posò su ciascuno degli Apostoli, con il suono che scendeva *dal cielo come fragore di vento impetuoso* e mediante distinte *lingue di fuoco*, ma lo Spirito Santo solamente 42. Né infine la medesima Trinità pronunciò dal cielo le parole: *Tu sei il Figlio mio* 43, quando Gesù fu battezzato da Giovanni, o sul monte quando erano con lui i tre discepoli 44, oppure quando risuonò la voce dicendo: *L'ho glorificato e ancora lo glorificherò* 45, ma era la voce del Padre solamente che si rivolgeva al Figlio, sebbene il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo operino inseparabilmente, come sono inseparabili nel loro stesso essere 46. Questa è la mia fede, perché questa è la fede cattolica.

Le tre questioni che turbano alcuni

5. 8. Ma alcuni restano fortemente turbati nella loro fede al sentire che si parla di un *Dio Padre* e di un *Dio Figlio* e di un *Dio Spirito Santo* e che *tuttavia* questa Trinità *non è tre dèi, ma un solo Dio*. Chiedono come intendere ciò, dato soprattutto che i Tre, si dice, operano inseparabilmente in ogni attività divina e tuttavia è stata udita la voce del Padre 47 che non è la voce del Figlio; il Figlio solo *si incarnò, patì, risorse ed ascese al cielo*; solo lo Spirito Santo discese *in forma di colomba* 48. Essi vogliono capire in che modo quella voce in cui il Padre solo parlò sia opera della Trinità, quella carne in cui il Figlio solo *nacque dalla Vergine* 49 sia stata creata dalla Trinità, quella forma di colomba in cui solamente lo Spirito Santo apparve sia opera della Trinità medesima. In caso contrario la Trinità non opera inseparabilmente, ma alcune cose opera il Padre, altre il

Figlio, altre lo Spirito Santo; oppure, se operano insieme solo alcune cose ed altre separatamente, la Trinità non può dirsi inseparabile. Ma c'è un'altra difficoltà: come nella Trinità vi è uno Spirito Santo non generato dal Padre né dal Figlio né da entrambi insieme, sebbene sia lo Spirito del Padre e del Figlio?. Poiché sono queste le domande che ci rivolgono, e lo fanno fino a tediarci, così, se la nostra piccolezza approda a qualche conoscenza con la grazia di Dio, la esponiamo loro come meglio possiamo e *senza imitare colui che è roso dall'invidia* 50. Mentiamo se diciamo che non siamo soliti pensare a questi argomenti; ma, se confessiamo che questi ci stanno fissi in mente perché siamo trascinati dal desiderio di cercare la verità, essi vogliono sapere in nome della carità i risultati della nostra ricerca. *Non che abbia già conseguito il premio e raggiunto ormai la perfezione* 51 (se osò dirlo l'apostolo Paolo, quanto più lo potrei io che sono tanto lontano da lui, sotto i suoi piedi?) 52, ma, secondo le mie capacità, *dimentico ciò che mi sta alle spalle e mi slancio in avanti e con tutte le mie forze corro verso il premio della vocazione celeste* 53. Così mi si chiede quanta strada abbia percorso e a che punto dalla fine io sia arrivato. Desiderano saperlo certe persone che la libera carità mi costringe a servire. Ma bisogna anche, e Dio me lo concederà, che giovi a me stesso, mentre preparo questi scritti per loro perché li possano leggere, e che il desiderio di rispondere a chi mi interroga, mi aiuti a trovare ciò che ho continuato a cercare 54. Ho intrapreso questo lavoro per ordine e con l'aiuto del Signore Dio nostro non per ragionare con autorità delle cose che conosco, ma per conoscerle più a fondo, parlandone con pietà.

Il Figlio è vero Dio, della stessa sostanza del Padre

6. 9. Chi disse che il Signore Dio nostro Gesù Cristo non è Dio o non è vero Dio o non è unico e solo Dio con il Padre o non è veramente immortale perché mutevole, fu convinto d'errore dalla evidentissima e unanime testimonianza delle Scritture, dove leggiamo: *In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio* 55. È chiaro che nel *Verbo di Dio* noi riconosciamo il *Figlio unico di Dio*, del quale Giovanni dice più avanti: *E il Verbo si fece carne ed abitò fra noi* 56, perché si è incarnato nascendo nel tempo

dalla Vergine. In questo passo Giovanni afferma non soltanto che il Verbo è Dio ma anche che è *consustanziale al Padre*, perché dopo aver detto: *E il Verbo era Dio*, aggiunge: *Questi era in principio presso Dio e tutte le cose per mezzo di lui furono fatte e niente fu fatto senza di lui* 57. E poiché quando dice: *tutte le cose*, intende significare tutte le cose che furono fatte, ossia tutte le creature, si può con certezza affermare che non è stato fatto Colui per mezzo del quale *furono fatte tutte le cose*. E se non è stato fatto, non è creatura; se non è creatura, è *consustanziale al Padre*. Infatti ogni sostanza che non è Dio è creatura, e quella che non è creatura è Dio. Ma, se il Figlio non è della *medesima sostanza del Padre*, evidentemente è una sostanza creata; ma se è tale, non *tutte le cose furono fatte per mezzo di lui*. Se però ogni cosa per mezzo di lui fu fatta, allora egli è una sola e medesima sostanza con il Padre. E perciò non è soltanto Dio ma anche vero Dio. È quanto Giovanni dice con somma chiarezza nella sua Epistola: *Sappiamo che il Figlio di Dio è venuto e ci ha dato intelligenza perché conosciamo il vero Dio, e siamo nel suo vero Figlio Gesù Cristo. Questi è il vero Dio e la vita eterna* 58.

Tutta la Trinità è immortale

6. 10. Da ciò consegue che l'apostolo Paolo non si riferiva solo al Padre quando disse: *Il solo che possiede l'immortalità* 59, ma parlava dell'unico e solo Dio, che è la Trinità stessa. Infatti la *vita eterna* non può essere mortale per mutazione, ma *il Figlio di Dio è la vita eterna*; perciò anch'egli è compreso con il Padre nelle parole: *Il solo che possiede l'immortalità* 60. E noi stessi, fatti partecipi 61 della sua vita eterna, diventiamo immortali nel modo a noi concesso. Ma una cosa è la *vita eterna* di cui *diventiamo partecipi*, altra cosa siamo noi che, per quella partecipazione, vivremo *in eterno*. Nemmeno se l'apostolo Paolo avesse scritto: "Nei tempi stabiliti lo manifesterà il Padre, beato e solo sovrano, Re dei re, Signore dei signori, il solo che possiede l'immortalità", dovremmo escludere il Figlio. Infatti il Figlio dicendo in veste di Sapienza (egli è infatti la *Sapienza di Dio* 62): *Da sola ho percorso la volta del cielo* 63, non ha escluso il Padre. Quanto meno è dunque necessario intendere come dette solo del Padre e non anche del Figlio le parole: *Il solo che possiede l'immortalità*, parole che fanno parte del seguente passo: *Osserva*

questi precetti senza macchia e senza rimprovero fino alla manifestazione del Signore nostro Gesù Cristo che nei tempi stabiliti sarà manifestato dal beato ed unico sovrano, Re dei re, il Signore dei signori, il solo che possiede l'immortalità ed abita in una luce inaccessibile, che nessun uomo ha visto né mai può vedere. A lui onore e gloria nei secoli dei secoli 64. In questo passo non si nomina propriamente né il Padre né il Figlio né lo Spirito Santo, ma *il beato ed unico sovrano, il Re dei re, il Signore dei signori*, cioè l'uno e solo vero Dio, la Trinità medesima.

Invisibilità del Figlio e di tutta la Trinità

6. 11. Tuttavia ciò che segue farà forse nascere difficoltà contro questa interpretazione. L'Apostolo infatti aggiunge: *Colui che nessun uomo vide né può vedere* 65. Ma anche queste parole vanno riferite a Cristo considerato nella sua divinità, che non fu visibile ai Giudei, sebbene essi abbiano visto e crocifisso la sua carne. La divinità infatti da nessun occhio umano può essere vista. La vede solo l'occhio che si possiede quando non si è più uomini ma superiori agli uomini. Giustamente dunque si riconosce il Dio Trinità nelle parole: *Beato e solo potente che manifesta la venuta del Signore nostro Gesù Cristo nei tempi stabiliti*. Dice infatti l'Apostolo: *Il solo che possiede l'immortalità* nello stesso senso in cui è stato scritto nei Salmi: *Colui che solo opera meraviglie* 66. Vorrei sapere a chi riferiscano i miei avversari questa affermazione. Se infatti si tratta solamente del Padre, in che modo può essere vero ciò che dice il Figlio: *Qualunque cosa fa il Padre, la fa similmente anche il Figlio* 67? Forse vi è tra le meraviglie cosa più prodigiosa che risuscitare e vivificare i morti? E lo stesso Figlio tuttavia dice: *Come il Padre risuscita i morti e li vivifica, così anche il Figlio vivifica chi vuole* 68. In che modo dunque il Padre solo opera meraviglie, se queste parole non permettono il riferimento a lui solo né al Figlio soltanto, ma all'unico solo vero Dio, Padre e Figlio e Spirito Santo?

Il Figlio creatore di tutte le cose

6. 12. Così, quando il medesimo Apostolo dice: *Per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale provengono tutte le cose e noi siamo in lui, e un solo Signore Gesù Cristo per mezzo del quale tutte le cose sono state*

create, e noi siamo per mezzo di lui 69, chi potrebbe dubitare che si riferisce a tutte le cose create nello stesso senso in cui Giovanni dice: *Tutte le cose per mezzo di lui sono state fatte* 70? Domando dunque di chi parli l'Apostolo in un altro passo: *Poiché da lui, per mezzo di lui e in lui sono tutte le cose: a lui la gloria nei secoli dei secoli* 71. Se infatti egli vuol parlare del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo in modo che le singole parole si riferiscano alle singole Persone: cioè *da lui*, dal Padre, *per mezzo di lui*, per mezzo del Figlio, *in lui*, nello Spirito Santo, è chiaro che Padre, Figlio e Spirito Santo sono un Dio solo, giacché conclude al singolare: *a lui gloria nei secoli dei secoli*. E all'inizio di questo passo non dice: *O abisso della ricchezza, della sapienza e della scienza*, riferendosi al Padre o al Figlio o allo Spirito Santo, ma *della sapienza e della scienza di Dio! E quanto imperscrutabili i suoi giudizi e impenetrabili le sue vie! Chi conobbe il pensiero del Signore? E chi è stato il suo consigliere? O chi gli ha dato per primo per aver diritto ad essere retribuito? Poiché da lui e per mezzo di lui e in lui sono tutte le cose: a lui la gloria nei secoli dei secoli*. Amen 72. Se pretendono di intendere questo testo come se parlasse unicamente del Padre, come mai allora secondo queste parole le cose sono state create dal Padre, mentre secondo l'Epistola ai Corinti furono create dal Figlio: *Un solo Signore Gesù Cristo per mezzo del quale tutte le cose sono* 73, e come dice Giovanni nel suo Vangelo: *Tutte le cose per mezzo di lui furono fatte* 74? Se infatti alcune cose sono state fatte per mezzo del Padre ed altre per mezzo del Figlio, non si può affermare che tutte sono state fatte per mezzo del Padre né tutte per mezzo del Figlio. Ma se tutte sono state fatte per mezzo del Padre e tutte per mezzo del Figlio, le stesse cose sono state fatte per mezzo del Padre e per mezzo del Figlio. Il Figlio è dunque *uguale* al Padre e l'operare del Padre è inseparabile da quello del Figlio: perché, se il Padre ha fatto perfino il Figlio dal quale non è stato fatto il Padre, non *tutte le cose sono state fatte* per mezzo del Figlio, ma è attestato invece che *tutte le cose sono state fatte* per mezzo del Figlio. Egli dunque non è stato fatto, ed ha fatto insieme al Padre tutte le cose che sono state fatte. In verità l'Apostolo non tacque queste parole decisive, poiché disse nel modo più aperto: *Colui che, sussistendo in natura di Dio, non considerò rapina la sua uguaglianza con Dio* 75. E qui con il termine Dio designa propriamente il Padre, nel senso in cui altrove dice: *Il Capo di Cristo è Dio* 76.

Anche lo Spirito Santo è vero Dio, perfettamente uguale al Padre e al Figlio

6. 13. Anche per quanto riguarda *lo Spirito Santo* si raccolsero testimonianze - e quelli che ci precedettero nella trattazione di questi argomenti se ne sono largamente serviti - secondo le quali *lo Spirito Santo è Dio*, non una creatura. E se non è una creatura, non soltanto è Dio (anche gli uomini furono detti dèi 77) ma anche *vero Dio*. Pertanto perfettamente uguale al Padre e al Figlio e consustanziale e coeterno ad essi nell'unità della Trinità 78. Che lo Spirito Santo non sia una creatura risulta chiaramente soprattutto da quel passo importantissimo in cui ci viene comandato di servire *non alla creatura ma al Creatore* 79. Non si tratta di un servizio come quello che la *carità* ci impone *gli uni verso gli altri* 80 - in greco **δοῦλαεῦειν** - ma di quello che è dovuto al solo Dio e che in greco si esprime con **λατρεῦειν**, vocabolo da cui deriva il nome idolatra, attribuito a chi presta agli idoli il culto dovuto a Dio. A questo culto si riferisce il comandamento: *Adorerai il Signore Dio tuo e lui solo servirai* 81. Il testo greco è più espressivo ed usa

λατρεύσεις. Ora, se ci è proibito di rendere *alla creatura* questa specie di culto per il comandamento: *Adorerai il Signore Dio tuo e lui solo servirai* - di qui l'esecrazione dell'Apostolo per *coloro che adorano e servono la creatura invece del Creatore* - non può essere assolutamente *creatura* lo Spirito Santo al quale tutti i cristiani prestano tale tipo di servizio, come attesta l'Apostolo: *I circumcisi siamo noi che serviamo lo Spirito di Dio* 82, dove il testo greco usa **λατρεῦοντες**. Anche molti codici latini hanno: *Noi che serviamo lo Spirito di Dio*; quelli greci tutti o quasi. Però in alcuni esemplari latini non si trova: *Serviamo lo Spirito di Dio*, ma: *Serviamo Dio con lo spirito*. Ma coloro che qui cadono in errore e si rifiutano nei riguardi di questo testo di dar credito ad una lezione più autorevole trovano forse variato nei codici anche questo passo: *Non sapete che i vostri corpi sono il tempio dello Spirito Santo che è in voi e che voi ricevete da Dio* 83? Ora che cosa di più insensato e sacrilego che qualcuno osi dire che *le membra di Cristo sono il tempio* di una creatura che secondo i nostri avversari è inferiore a Cristo? Infatti in un altro passo l'Apostolo afferma: *I vostri corpi sono le membra di Cristo* 84. Se dunque quelle che sono *le membra di Cristo*

sono il tempio dello Spirito Santo, lo Spirito Santo non è una creatura, perché colui al quale offriamo quale tempio il nostro corpo deve ricevere necessariamente quell'adorazione che si deve solo a Dio, e che è precisata dalla lingua greca con il vocabolo **λατρεία**. Per questo motivo l'apostolo Paolo conclude: *Glorificate dunque Dio nel vostro corpo* 85.

Il Figlio come uomo inferiore al Padre ed anche a se stesso

7. 14. Queste testimonianze ed altre di tale natura hanno permesso ai nostri predecessori che, come ho detto, ne hanno fatto largo uso, di sgominare le imposture e gli errori degli eretici; esse rivelano alla nostra fede l'unità e l'uguaglianza della Trinità. Ma nelle Sacre Scritture vi sono molti passi a motivo dell'*incarnazione* del Verbo di Dio - incarnazione avvenuta per la nostra salvezza cosicché il mediatore tra Dio e gli uomini fosse l'uomo Gesù Cristo 86 - passi che fanno pensare o anche esplicitamente affermano che il Padre è superiore al Figlio. Per questo alcuni troppo poco attenti nello scrutare il senso e nell'afferrare l'insieme delle Scritture hanno tentato di riferire ciò che fu detto di Gesù Cristo in quanto uomo alla sua natura che era eterna prima dell'*incarnazione* e che è sempre eterna. Su questa base essi pretendono che il Figlio sia inferiore al Padre, poiché il Signore stesso ha detto: *Il Padre è più grande di me* 87. Ma la verità mostra che in questo senso il Figlio è inferiore anche a se stesso. Come infatti non sarebbe divenuto tale colui che *si esinani assumendo la natura di servo* 88? Infatti non assunse la natura di servo così da perdere quella di Dio nella quale era uguale al Padre. Pertanto, se la natura di servo fu assunta in modo tale che egli non perdesse la sua natura divina - poiché come servo e come Dio egli è lo stesso e unico Figlio di Dio Padre, uguale al Padre 89 nella sua natura divina, e mediatore di Dio e degli uomini nella sua natura di servo, l'uomo Gesù Cristo 90 - è chiaro che considerato nella sua natura divina anche lui è superiore a se stesso, mentre è a se stesso inferiore se considerato nella natura di servo. La Scrittura molto giustamente dunque si esprime in duplice modo, affermando che il Figlio è uguale al Padre e che il Padre è superiore al Figlio. Nel primo caso riconosce una conseguenza della sua natura divina, nel secondo una conseguenza della sua natura di servo, fuori d'ogni

confusione. Un capitolo di una Epistola dell'apostolo Paolo fornisce questa regola da seguire per risolvere il problema in questione attraverso tutto il complesso delle Sante Scritture. In quel capitolo si raccomanda molto chiaramente la distinzione accennata: *Colui che sussistendo in natura di Dio, non considerò rapina la sua uguaglianza con Dio, ma si esinani prendendo la natura di servo, divenuto simile agli uomini, ritrovato in stato d'uomo*. Per natura dunque il Figlio di Dio è uguale al Padre, per stato inferiore a lui. Nella natura di servo, che ha assunto, è inferiore al Padre, nella natura divina nella quale sussisteva, anche prima di assumere quella di servo, è uguale al Padre. Nella natura di Dio è il Verbo per mezzo del quale tutte le cose furono fatte 91, nella natura di servo fu formato da donna, formato sotto la Legge, per riscattare coloro che erano soggetti alla Legge 92. Perciò nella natura di Dio ha fatto l'uomo, nella natura di servo si è fatto uomo. Se il Padre solamente e non anche il Figlio avesse fatto l'uomo, non sarebbe scritto: *Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza* 93. Poiché dunque la natura di Dio ha assunto la natura di servo, Dio è l'uno e l'altro, come l'uomo è l'uno e l'altro. Ma Dio lo è, perché ha assunto l'uomo; l'uomo lo è perché è stato assunto da Dio. Infatti nell'incarnazione nessuna delle due nature si è mutata nell'altra: la divinità non fu certamente mutata nella creatura, cessando di essere divinità, né la creatura divenne divinità, cessando di essere creatura 94.

Il Figlio come uomo è sottomesso al Padre

8. 15. Le parole dello stesso Apostolo: *Quando tutte le cose gli saranno state sottomesse, allora il Figlio stesso si sottometterà a colui il quale ogni cosa gli sottomise* 95, possono servire contro l'opinione secondo cui lo stato preso da Cristo nella natura umana si sarebbe poi convertito nella stessa divinità, o meglio deità, la quale non è creatura ma la stessa unità incorporea, immutabile e per natura consustanziale e coeterna con se stessa, della Trinità; oppure se qualcuno pretende che le parole: *allora il Figlio di Dio si sottometterà a colui il quale ogni cosa gli sottomise* 96 possano intendersi, come alcuni hanno inteso, nel senso che questa sottomissione sarà la trasformazione e conversione della creatura nella stessa sostanza o essenza del Creatore, cioè che quella che era la sostanza della

creatura diverrebbe la sostanza del Creatore, allora costui conceda almeno questo che è certissimo: tale trasformazione non era ancora avvenuta quando il Signore diceva: *Il Padre è maggiore di me*. Infatti egli disse queste parole non solo prima di ascendere al cielo ma anche prima della sua passione e risurrezione dai morti. Ora chi ammette che in Cristo la natura umana si muti e si trasformi nella sostanza della deità e chi sostiene che le parole: *Allora il Figlio stesso si sottometterà a colui il quale ogni cosa gli sottomise* 97 significhino: *Allora lo stesso Figlio dell'uomo* e la natura umana assunta dal Verbo di Dio si trasformerà nella natura di *colui che tutto gli sottomise*, suppone che ciò avverrà quando (dopo il giorno del giudizio) avrà *consegnato il regno a Dio Padre* 98. Ma anche a stare a questa interpretazione, resta ben fermo che *il Padre è superiore alla natura di servo*, che il Figlio ha ricevuto *dalla Vergine* 99. Anche se alcuni sostengono che *l'uomo Gesù Cristo* si è già mutato nella sostanza di Dio, costoro non possono certamente negare che la natura umana sussisteva ancora, prima della passione, quando diceva: *Il Padre è più grande di me* 100, per cui ci pare non ci sia più alcun motivo di esitazione circa il senso di quelle parole: *il Padre è superiore alla natura di servo del Figlio, che è uguale al Padre nella natura divina*. Leggendo queste parole dell'Apostolo: *Quando dice che tutto è stato sottomesso, è chiaro che si deve eccettuare colui che tutto gli ha sottomesso* 101, nessuno pensi di interpretarle nel senso che il Padre abbia sottomesso tutte le cose al Figlio, come se anche lo stesso Figlio non avesse sottomesso a sé tutte le cose. Lo spiega chiaramente l'Apostolo ai Filippesi: *La nostra dimora è nei cieli, da dove aspettiamo, come Salvatore, il Signore Gesù Cristo che trasformerà il corpo della nostra umiliazione, rendendolo simile al corpo della sua gloria, secondo l'operazione con cui può rendere a sé soggette tutte le cose* 102. L'operare del padre e l'operare del Figlio sono inseparabili; altrimenti neppure il Padre ha sottomesso a sé tutte le cose. Gliele ha sottomesse il Figlio che ha consegnato a lui il regno e distrugge ogni principato, ogni potestà, ogni virtù 103. Proprio del Figlio fu detto: *Quando consegnerà il regno a Dio Padre dopo aver distrutto ogni principato, ogni potestà, ogni virtù* 104. Colui che sottomette è lo stesso che distrugge.

Il Figlio non consegnerà il regno al Padre, privandosene lui stesso

8. 16. Non cadremo nell'errore di credere che Cristo consegnerà il regno a Dio Padre per privarsene lui stesso, anche se alcuni sciocchi l'hanno creduto. La Scrittura che dice: *Consegnerà il regno a Dio Padre*, non indica una separazione del Figlio dal Padre, perché il Figlio è *un solo Dio* con il Padre. Ma a trarre in inganno chi è indifferente alle Scritture ma per contro è amico delle dispute, c'è l'espressione: *fino a che*. Infatti il testo continua così: *È necessario che egli regni fino a che ponga tutti i nemici sotto i suoi piedi* 105, quasi che il suo regno dovesse aver fine quando ciò sarà accaduto. Questi non vedono che questa frase ha lo stesso senso di quest'altra: *Il suo cuore è stabile e non temerà finché vedrà abbattuti i suoi nemici* 106, dove non si vuol dire evidentemente che da quel momento egli dovrà incominciare a temere. Che significa dunque: *Quando consegnerà il regno a Dio Padre?* Che questi ancora non lo possiede? No, di certo. Significa invece che *l'uomo Gesù Cristo, mediatore di Dio e degli uomini*, condurrà tutti i giusti, sui quali ora regna, per la loro vita *nella fede*, a quella *contemplazione* che lo stesso Apostolo chiama *visione a faccia a faccia*. Perciò l'espressione: *Quando consegnerà il regno a Dio Padre*, equivale a quest'altra: *"Quando condurrà i credenti a contemplare Dio Padre"*. Come infatti dice il Signore: *Ogni cosa mi fu consegnata dal Padre mio: nessuno conosce il Figlio se non il Padre e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo vorrà rivelare* 107; *allora il Figlio rivelerà il Padre, quando avrà abbattuto ogni principato, ogni potestà e virtù* 108, quando cioè non sarà più necessario distribuire i simboli per mezzo degli ordini angelici, dei principati, delle potestà, delle virtù. È di essi che si può convenientemente intendere questo testo del Cantico dei cantici: *Ti faremo ornamenti d'oro ageminati d'argento, fino a che il re è nel suo convito* 109, cioè finché Cristo rimane nascosto perché *la nostra vita è nascosta con Cristo in Dio; quando Cristo, vostra vita, comparirà, allora voi pure apparirete con lui nella gloria* 110. Prima che ciò avvenga, *noi vediamo per specchio, in enigma*, cioè per mezzo di simboli, ma allora *vedremo a faccia a faccia* 111.

La contemplazione di Dio ci è promessa come fine di tutte le nostre azioni

8. 17. Questa contemplazione ci è promessa come fine di tutte le

nostre azioni e pienezza eterna del nostro gaudio. Infatti *siamo figli di Dio ed ancora non è stato mostrato ciò che saremo. Ma sappiamo che quando ciò sarà manifesto, saremo simili a lui, perché lo vedremo come è veramente* 112. Ciò che ha dichiarato al suo servo Mosè: *Io sono colui che sono; e annuncerai questo ai figli d'Israele: Colui che è mi ha mandato a Voi* 113, questo contempleremo quando vivremo eternamente. Similmente disse il Signore: *La vita eterna è questa, che conoscano te unico vero Dio e colui che hai mandato, Gesù Cristo* 114. Questo avverrà quando il Signore sarà venuto e avrà illuminato ciò che si nasconde nelle tenebre 115, quando sarà dissipata l'oscurità di questo stato mortale e corruttibile 116. Sarà il nostro mattino, quello di cui parla il Salmista: *Al mattino mi disporrò dinanzi a te e ti contemplerò* 117. Le parole dell'Apostolo: *Quando consegnerà il regno a Dio Padre* si riferiscono, mi sembra, a questa contemplazione, cioè al momento in cui *l'uomo Gesù Cristo, mediatore di Dio e degli uomini*, avrà condotto tutti i giusti, sui quali ora regna per la loro vita nella sua fede, alla contemplazione di Dio Padre 118. Se qui cado in errore mi corregga chi ha meglio compreso. A me non sembra che ci siano altre interpretazioni. Tuttavia non cercheremo altro quando saremo giunti alla contemplazione che non possiamo avere ora, finché la nostra gioia è tutta riposta nella speranza. *Ma la speranza che si scorge non è speranza: come infatti ciò che uno scorge può anche sperarlo? Ma se speriamo in ciò che non vediamo è per mezzo della pazienza che noi l'aspettiamo* 119, finché il re si trova nel suo convito 120. Si compirà allora quanto è scritto: *Mi riempirai di gioia con la tua presenza* 121. Dopo questa gioia non si cercherà più nulla, perché non vi sarà altro da cercare; il Padre si mostrerà a noi e questo ci basterà. È ciò che aveva ben capito Filippo quando diceva: *Signore, mostraci il Padre e questo ci basterà* 122. Ma non aveva ancora capito che avrebbe potuto dire allo stesso modo: *"Signore, mostraci te stesso e questo ci basterà"*. E perché capisse questo il Signore gli rispose: *Da tanto tempo sono con voi e non mi conoscete? Filippo, chi vede me, vede anche il Padre* 123. Ma poiché voleva che egli vivesse di fede prima che la visione gli fosse possibile, aggiunse: *Non credi tu che io sono nel Padre e il Padre in me?* 124. Infatti finché siamo presenti nel corpo, noi siamo lontani dal Signore, perché camminiamo per fede, non per visione 125. La contemplazione è certamente la ricompensa della fede, è il premio a cui i cuori si preparano purificandosi con la fede, come è scritto: *Avendo purificato i loro cuori per mezzo della fede* 126. Che i cuori si purifichino per quella contemplazione è testimoniato

soprattutto da questo passo: *Beati i puri di cuore perché vedranno Dio* 127. E poiché questa è la vita eterna, Dio dice nel Salmo: *Lo sazierò di una lunga durata di giorni e gli mostrerò la mia salvezza* 128. Pertanto allorché ascoltiamo: "*Mostraci il Figlio*", ascoltiamo: *Mostraci il Padre* 129. È la stessa cosa, perché nessuno dei due può essere mostrato senza l'altro. Sono appunto una sola cosa, così come ha detto anche il Signore: *Io e il Padre siamo una sola cosa* 130. Per questa inseparabilità può essere sufficiente attribuire talvolta alla sola presenza del Padre o del Figlio *la pienezza della nostra felicità* 131.

Lo Spirito Santo basta alla nostra beatitudine, perché inseparabile dal Padre e dal Figlio

8. 18. Da questa unità non può essere separato lo Spirito di ambedue, cioè lo Spirito del Padre e del Figlio. È questo lo Spirito Santo, che la Scrittura propriamente chiama: *Spirito di verità che il mondo non può ricevere* 132. Ora la nostra *gioia perfetta* della quale *nulla c'è di più alto*, è godere di Dio Trinità che *ci ha fatto a sua immagine* 133. Per questo talvolta si parla dello Spirito Santo come se bastasse lui solo alla nostra beatitudine, e davvero basta, in quanto non può essere separato dal Padre e dal Figlio, allo stesso modo in cui basta il Padre solo, perché indivisibile dal Figlio e dallo Spirito Santo, e basta il Figlio solo, perché non si può separare dal Padre e dallo Spirito Santo. Che senso hanno queste parole del Signore: *Se mi amate, osservate i miei comandamenti ed io pregherò il Padre ed egli vi darà un nuovo difensore perché sia con voi in eterno, lo Spirito di verità che questo mondo* (cioè chi ama questo mondo) *non può ricevere* 134? L'uomo carnale infatti non comprende le cose dello Spirito di Dio 135. Ma ancora può sembrare che in base all'espressione: *Ed io pregherò il Padre ed egli vi darà un nuovo difensore* 136 il Figlio solo non basti per la nostra felicità. In un altro passo poi si dice dello stesso Spirito, come se solo bastasse pienamente: *Quando verrà lo Spirito di verità, vi insegnerà tutta la verità* 137. Ma forse si vuole con questo testo escludere il Figlio come se non insegnasse egli stesso *tutta la verità*, o come se lo Spirito Santo dovesse colmare le lacune dell'insegnamento del Figlio? I nostri avversari sostengano pure, allora, se così loro piace,

che lo Spirito Santo è superiore al Figlio, mentre sono soliti considerarlo inferiore. Forse concedono che si debba credere che anche il Figlio insegna insieme con lo Spirito Santo, in quanto la Scrittura non dice: *"Lo Spirito solamente"*, oppure: *"Nessuno all'infuori di lui vi insegnerà la verità"*? L'Apostolo ha dunque escluso il Figlio dalla conoscenza di queste cose di Dio quando disse: *Così nessuno conosce le cose di Dio, eccetto lo Spirito di Dio* 138, cosicché a questo punto questi insensati possano concludere affermando che il Figlio per quanto riguarda i segreti di Dio va a scuola dallo Spirito Santo come uno più piccolo da uno più grande. Il Figlio stesso spinge la sua deferenza verso lo Spirito Santo fino a dire: *Perché vi ho detto queste cose la tristezza ha riempito il vostro cuore. Ma io vi dico la verità: è meglio per voi che io me ne vada; se non me ne andrò il difensore non verrà a voi* 139.

A volte quando si parla di una Persona divina si intendono implicitamente anche le altre

9. 18. Ma il Signore ha detto questo non a motivo dell'ineguaglianza tra il Verbo di Dio e lo Spirito Santo, ma perché la presenza del Figlio dell'uomo tra i discepoli impediva, per così dire, la venuta di Colui che non gli era inferiore perché non *si era esinanito prendendo la natura di servo* 140, come ha fatto invece il Figlio. Era necessario dunque che fosse sottratta ai loro sguardi *la natura di servo* la cui vista faceva loro credere che Cristo non fosse nient'altro che quello che vedevano. Ecco perché Gesù dice: *Se mi amate, vi rallegrerete con me che io vada al Padre, perché il Padre è più grande di me* 141, che era quanto dire: bisogna che io vada al Padre perché fino a quando mi vedete in questa condizione e, basandovi su ciò che vedete, mi giudicate inferiore al Padre e pertanto, distolti dalla creatura che sono e dall'aspetto esterno da me assunto, non potete comprendere la mia uguaglianza con il Padre. È per questo che il Signore dice: *Non mi toccare, ancora non sono salito al Padre mio* 142. Infatti il tatto in un certo modo segna il limite della nostra conoscenza; pertanto il Signore non voleva che lo slancio del cuore verso di lui si fermasse a quello, così da ritenere vero solo ciò che si vedeva. Invece l'ascendere al Padre equivaleva per lui ad apparire uguale al Padre, così com'è, per divenire in cielo l'oggetto di quella

visione che ci basta. A volte la Scrittura si esprime come se il Figlio solo bastasse e tutta la ricompensa del nostro amore e del nostro desiderio consistesse nella visione di lui. Così egli dice infatti: *Chi accoglie ed osserva i miei comandamenti, questi mi ama. E chi ama me sarà amato dal Padre mio e io pure lo amerò e gli manifesterò me stesso* 143. E forse, perché non ha detto: "Gli mostrerò anche il Padre", ha separato il Padre da sé? Ma poiché è vero che: *Io e il Padre siamo una cosa sola* 144, allorché si manifesta il Padre è manifestato anche il Figlio che è in lui, e quando si manifesta il Figlio è manifestato anche il Padre che è nel Figlio. Perciò, come quando dice: *Gli manifesterò me stesso*, intendiamo che manifesta anche il Padre, così quando è scritto altrove: *Quando consegnerà il regno a Dio Padre* 145, si intende che Cristo non si priva del regno perché quando condurrà i fedeli alla contemplazione di Dio Padre li condurrà certamente anche alla contemplazione di se stesso, egli che dice: *Gli manifesterò me stesso*. È per questo che alla domanda di Giuda: *Come mai ti manifesti a noi e non al mondo?* Gesù rispose: *Se uno mi ama, osserverà le mie parole ed il Padre mio lo amerà ed a lui verremo e dimoreremo in lui* 146. Ecco che non mostra solo se stesso a chi lo ama, perché viene a lui e *vi prende dimora* con il Padre.

Tutta la Trinità abita in noi

9. 19. Ma si penserà forse che lo Spirito Santo sia escluso dalla dimora del Padre e del Figlio in chi lo ama? In questo caso che significa ciò che il Signore ha detto più sopra a proposito dello Spirito Santo: *Quello che il mondo non può ricevere perché non lo vede, ma voi lo conoscete perché abita in voi ed è in voi* 147? Non è dunque estraneo a questa dimora colui del quale fu detto: *Abita con voi ed è in voi*, a meno di non toccare l'assurdo pensando che quando il Padre ed il Figlio vengono a dimorare presso chi li ama, lo Spirito Santo se ne vada e lasci il posto a coloro che sono più grandi di lui. Ma la stessa Scrittura previene questa concezione così grossolana, perché poco prima il Signore dice: *Ed io pregherò il Padre e vi darà un altro difensore perché resti con voi in eterno* 148. Lo Spirito Santo non se ne andrà dunque alla venuta del Padre e del Figlio, ma sarà insieme con loro nella stessa dimora *in eterno*, perché non venne senza di quelli né quelli senza di lui. Per indicare la Trinità si fanno

attribuzioni nominativamente alle singole persone separatamente, ma tali attribuzioni non intendono escludere le altre persone, data l'unità della medesima Trinità e l'unicità della sostanza e della deità del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo.

La contemplazione di Dio

10. 20. Gesù Cristo Signore nostro consegnerà dunque *il regno a Dio Padre* 149 e non sarà separato né lui né lo Spirito Santo, quando condurrà i credenti alla contemplazione di Dio, contemplazione che è il fine di tutte le nostre buone azioni, la pace eterna, la gioia che non ci sarà tolta. Questo ci vuole insegnare Cristo quando dice: *Vi vedrò di nuovo e il vostro cuore si rallegrerà e nessuno vi potrà più togliere la vostra gioia* 150. Un'immagine di questa gioia già offriva Maria quando *sedeva ai piedi del Signore e intenta alla sua parola* 151, cioè libera da ogni attività e tutta intenta alla verità nel modo che questa vita permette, ma tanto tuttavia da prefigurare quello che si avrà in futuro per l'eternità. Sua sorella Marta era tutta presa da un'azione necessaria al momento che, per quanto buona e utile, tuttavia è destinata a finire quando verrà l'ora del riposo; Maria invece riposava nella parola del Signore. Ecco perché il Signore così rispondeva a Marta che si lamentava con lui che la sorella non l'aiutasse: *Maria ha scelto la parte migliore, che non le sarà tolta* 152. Non disse che ciò che faceva Marta era una parte cattiva ma che *la parte migliore* è quella *che mai ci sarà tolta*. La parte destinata al servizio del bisogno infatti sarà eliminata quando i bisogni cesseranno; l'opera buona che passa ha come ricompensa la pace che non passerà. In quella contemplazione perciò *Dio sarà tutto in tutti* 153, perché non vi sarà niente altro più da chiedergli, ma ci basterà partecipare della sua luce e di lui godere. È ciò che implora colui nel quale *lo Spirito intercede con gemiti inenarrabili* 154. *Una sola cosa domandai al Signore e questa cercherò: abitare nella casa del Signore tutti i giorni della vita per contemplare le delizie del Signore* 155. E contempleremo Dio Padre, Figlio e Spirito Santo, quando *Gesù Cristo, mediatore di Dio e degli uomini, consegnerà il regno a Dio Padre* 156. Allora non *intercederà più per noi come nostro mediatore e sacerdote* 157, *Figlio di Dio e Figlio dell'uomo*, ma a sua volta in quanto *sacerdote per la natura di servo* assunta per noi si

sottometterà a colui che gli sottomise tutte le cose ed al quale tutto egli sottomise; come Dio gli saremo sottomessi come lo siamo al Padre; come *sacerdote si sottometterà con noi al Padre* 158. Perciò, essendo il Figlio insieme *Dio e uomo*, in lui la sostanza divina è diversa da quella umana e questa è nel Figlio diversa da lui più che non sia diverso nel Padre il Figlio dal Padre, come la carne che riveste la mia anima è una sostanza diversa dalla mia anima, sebbene si tratti di un unico uomo, più dell'anima di un altro uomo.

Quando avrà condotto i credenti alla contemplazione, il Figlio non intercederà più per noi

10. 21. *Quando Cristo avrà consegnato il regno a Dio Padre*, cioè quando avrà condotto coloro che credono e vivono di fede, e per i quali *ora intercede come mediatore* 159, a quella contemplazione che è oggetto dei nostri sospiri e dei nostri gemiti, *e sarà passato il faticare e il gemere* 160, egli non intercederà più per noi, essendo ormai il regno affidato nelle mani di Dio Padre. Questo voleva significare il Signore quando diceva: *Vi ho parlato di queste cose in parabole ma verrà l'ora in cui non vi parlerò più in parabole ma vi parlerò del Padre apertamente* 161, ossia non saranno più necessarie le similitudini quando ci sarà data la visione a faccia a faccia. È questo il senso dell'espressione: *Vi parlerò del Padre apertamente*, come a dire: "Apertamente vi mostrerò il Padre". E dice: *Vi parlerò*, perché egli è la Parola del Padre. Il Signore continua: *In quel giorno chiederete in mio nome e non vi dico che pregherò il Padre, poiché il Padre stesso vi ama per il fatto che voi mi amate e avete creduto che io sono uscito da Dio. Sono uscito dal Padre per venire in questo mondo; ora lascio il mondo e ritorno al Padre* 162. Che significa: *sono uscito dal Padre* se non questo: sono apparso inferiore a lui non nella natura per la quale sono uguale al Padre ma in un'altra maniera, cioè nella creatura assunta? Che significa l'espressione: *sono venuto in questo mondo*, se non questo: ho messo sotto lo sguardo, anche dei peccatori che amano questo mondo, la natura di servo che presi esinanendomi? E che vuol dire con le parole: *ora lascio il mondo* se non: tolgo agli sguardi di chi ama il mondo ciò che essi hanno visto? E le parole: *ritorno al Padre*, significano: insegno ai miei fedeli a considerarmi, come lo sono in realtà, uguale al Padre. Coloro che

hanno questa fede saranno ritenuti degni di essere condotti dalla fede alla *visione*, cioè alla contemplazione ed è perché ci conduce ad essa che la Scrittura ha detto di lui: *Consegnerà il regno a Dio Padre*. Suo regno infatti sono i suoi fedeli che egli ha redento col suo sangue e per i quali attualmente intercede, mentre non pregherà più per loro il Padre quando li unirà a sé là dove egli è uguale al Padre. *Il Padre stesso infatti* - egli dice - *vi ama*. Perché in quanto inferiore al Padre prega il Padre, ma in quanto è uguale al Padre, insieme con lui ci esaudisce. Perciò non si separa da lui dicendo: *Il Padre vi ama*, ma con quella frase fa capire quello che ho già ricordato e sufficientemente spiegato, cioè che di solito ogni persona della Trinità è nominata in modo che siano sottintese anche le altre. Perciò è stato detto: *Anche il Padre vi ama*, affinché si pensi anche al Figlio e allo Spirito Santo; non che attualmente non ci ami, *lui, che non risparmiò il proprio Figlio, anzi lo consegnò per noi tutti* 163. Ma ci ama non per quello che siamo, bensì per quello che saremo, perché ci ama quali ci conserva in eterno. È quello che accadrà *quando avrà consegnato il regno a Dio Padre colui che ora intercede per noi* per non avere più da intercedere un giorno, *poiché anche il Padre ci ama*. Ma ciò a quale titolo, se non per la fede per la quale noi crediamo, prima di vederlo, quanto ci è promesso? Per questa fede, infatti, giungeremo alla visione. Allora egli amerà in noi quello che ora vuole in noi. Allora non avrà più da odiare in noi quello che ora siamo, quello che ci esorta e ci aiuta a non essere in eterno.

Le due nature in Cristo

11. 22. Perciò una volta trovata la regola per interpretare le Scritture quando ci parlano del Figlio di Dio, cioè tener sempre distinto ciò che in esse è detto di lui in riferimento alla natura di Dio nella quale egli è, ed è uguale al Padre, da ciò che è detto in riferimento alla natura di servo che prese e per la quale è inferiore al Padre, non avranno più da inquietarci le affermazioni delle Scritture come se fossero contraddittorie e opposte tra loro. Infatti il Figlio secondo la natura divina è, come lo Spirito Santo, uguale al Padre, poiché nessuno dei due è creatura, come abbiamo già mostrato, ma secondo la natura di servo è inferiore al Padre come egli stesso ha detto: *Il Padre è più grande di me* 164. È inferiore anche

a se stesso, poiché di lui è detto: *Esinanì se stesso* 165; è inferiore allo Spirito Santo, perché egli stesso dice: *Chiunque parlerà contro il Figlio sarà perdonato, ma non sarà perdonato chi avrà parlato contro lo Spirito Santo* 166. È nello Spirito Santo che egli operò i suoi miracoli: *Se io caccio i demoni nello Spirito di Dio, dunque il regno di Dio è giunto in mezzo a voi* 167. E in un passo di Isaia di cui dette lettura lui stesso nella sinagoga e di cui non ebbe alcuna esitazione a mostrare il compimento nella sua persona, dice: *Lo Spirito del Signore è sopra di me, poiché egli mi ha unto per annunciare la buona novella ai poveri, per predicare agli schiavi la liberazione* 168, e tutte le altre cose al cui compimento dichiara di essere stato mandato, perché lo Spirito del Signore è sopra di lui 169. In quanto Dio *tutte le cose per mezzo di lui furono fatte* 170, in quanto servo egli stesso fu formato da donna, formato sotto la Legge; *come Dio lui e il Padre sono tutt'uno* 171, come servo non venne per compiere la propria volontà ma quella di colui che lo mandò 172. In quanto Dio, *come il Padre ha la vita in se stesso, così diede anche al Figlio di avere la vita in se stesso* 173; come servo dice: *L'anima mia è triste fino alla morte e implora: Padre, se è possibile, si allontanì da me questo calice* 174. Come Dio egli è il vero Dio e la vita eterna 175, come servo divenne obbediente fino alla morte e alla morte di croce 176.

11. 23. In quanto egli è Dio, tutto ciò che ha il Padre gli appartiene 177 ed egli lo conferma: *Ogni cosa tua è mia ed ogni cosa mia è tua* 178. In quanto uomo la sua dottrina non è sua ma di Colui che lo ha mandato 179.

Il Figlio ignora il giorno del giudizio, perché non lo sapeva per farlo conoscere allora ai discepoli

12. 23. Ecco un'altra affermazione di Cristo: *Quanto poi a quel giorno e a quell'ora nessuno ne sa nulla, neppure gli Angeli in cielo né il Figlio, ma solo il Padre* 180. Egli infatti ignora ciò che fa ignorare, cioè ignorava quanto non poteva in quel momento insegnare ai suoi discepoli, nel senso in cui fu detto ad Abramo: *Ora so che tu temi Dio* 181. Cioè: *ora ho fatto in modo che tu sapessi, perché Abramo ha imparato a conoscersi da quella prova* 182. Infatti anche il Signore avrebbe rivelato ai discepoli quel giorno e quell'ora al momento opportuno e parlando di questo momento futuro come se già fosse

passato dice: *Non vi chiamerò più servi ma amici. Il servo infatti ignora la volontà del suo padrone; ma io vi ho chiamati amici perché resi noto a voi tutto ciò che udii dal Padre mio* 183. Egli non l'aveva ancora fatto, ma poiché l'avrebbe fatto di certo, parlò come se lo avesse già fatto. Dice infatti loro: *Ho da dirvi molte cose ma per ora non siete capaci di sopportarle* 184. E fra le altre cose si tratta anche del giorno e dell'ora 185. Anche l'Apostolo dichiara: *Io non volli sapere altra cosa in mezzo a voi che Gesù Cristo e questi crocifisso* 186. Parlava infatti a gente che non poteva capire la sublimità della divinità di Cristo e rivolgendosi agli stessi poco più avanti dice: *Non potete parlare a voi come a uomini spirituali ma come a persone carnali* 187. Così l'Apostolo ignorava tra di loro proprio ciò che essi non potevano apprendere per suo mezzo e dichiarava di conoscere ciò che essi avevano bisogno di imparare per mezzo di lui, ma poi sapeva tra i perfetti ciò che ignorava tra i semplici perché disse: *Predichiamo la sapienza tra i perfetti* 188. Infatti noi diciamo che si ignora ciò che si nasconde con lo stesso genere di espressione con cui diciamo cieca una fossa che è nascosta 189. Così la Scrittura non si esprime in modo diverso da quello che è proprio alla consuetudine umana, perché è proprio agli uomini che si rivolge 190.

Alcune affermazioni della Scrittura su Cristo riguardano la sua natura divina, altre la sua natura umana

12. 24. Di Cristo *in quanto Dio* è detto: *Mi ha generato prima delle colline* 191, cioè prima delle creature più alte, e: *Ti ho generato prima della stella del mattino* 192, cioè prima di tutti i tempi e delle cose temporali. Invece di lui *in quanto servo* è detto: *Il Signore mi ha creato al principio delle sue vie* 193; perché *come Dio* egli disse: *Io sono la verità*, e *come servo*: *Io sono la via* 194. Intanto evidentemente egli fu creato in principio delle vie di Dio in vista delle sue opere, in quanto, *primogenito fra i morti* 195, aprì la strada verso il regno di Dio, verso la vita eterna, alla sua Chiesa, di cui è il capo, per l'immortalità anche del corpo. Infatti *come Dio* è il *principio* che ci parla 196, quel principio *in cui Dio fece cielo e terra* 197; in quanto *servo* è lo *sposo che esce dal suo talamo* 198. In quanto *Dio* è *primogenito di tutte le creature, colui che è prima di tutti gli esseri e nel*

quale tutte le cose sussistono; nella sua natura umana è lui il capo del corpo della Chiesa 199. Come Dio è il Signore della gloria, perciò è lui evidentemente che glorifica i suoi santi; infatti: *Quelli che ha predestinati li ha pure chiamati e quelli che ha chiamati li ha pure giustificati e quelli che ha giustificati li ha pure glorificati* 200; di lui è stato detto che *giustifica l'empio* 201, di lui che è *giusto e fonte di giustizia* 202. Se dunque i giustificati e i glorificati sono gli stessi, lo stesso è pure il giustificatore e il glorificatore, e costui è, come ho detto, il Signore della gloria. Ma, come servo, ai discepoli che si preoccupavano della loro glorificazione rispose: *Sedere alla mia destra o alla sinistra non sta a me concederlo, ma è per quelli per i quali è stato preparato dal Padre mio* 203.

Il Figlio prepara la gloria agli eletti

12. 25. Ma ciò che è stato preparato dal Padre è stato preparato anche dal Figlio, perché *Padre e Figlio sono tutt'uno* 204. Abbiamo già dimostrato infatti con molti esempi tratti dalla Sacra Scrittura che in questa Trinità alle singole persone si attribuisce ciò che appartiene a tutte, per l'operare inseparabile della loro *unica e identica sostanza* 205. Così quando il Signore parla dello Spirito Santo dice: *Quando me ne andrò lo manderò a voi* 206; non dice: "manderemo", ma come se fosse il Figlio in procinto di mandare e non anche il Padre; mentre altrove afferma: *Vi ho detto queste cose mentre sono con voi, ma quel difensore, lo Spirito Santo, che il Padre manderà in mio nome, vi chiarirà tutto* 207. Qui sembra dire che lo Spirito Santo deve essere mandato solo dal Padre e non anche dal Figlio. È dunque nello stesso senso che parla di *coloro per i quali è stato preparato dal Padre mio* 208. Egli vuole farci intendere che lui stesso insieme al Padre prepara i troni della gloria ai suoi eletti. Ma qualcuno obietterà: "Dove egli parla dello Spirito Santo dice che lui stesso lo manderà senza negare che lo manderà anche il Padre e nell'altro passo dice che il Padre lo manderà senza negare che lui stesso lo manderà, ma qui apertamente dichiara: *Non sta a me concederlo*, aggiungendo che il Padre ha preparato questo". Ma noi abbiamo precisato che questa espressione si riferisce alla sua natura di servo e che: *Non sta a me concederlo*, si deve intendere come se fosse: "Non è in potere dell'uomo concedere questo"; e occorre

concludere che questo potere di concederlo gli appartiene in quanto è Dio e uguale al Padre. *Non sta a me concederlo*, cioè non per umano potere concedo questo; *ma a coloro ai quali è preparato dal Padre mio*: si deve subito capire che *se ogni cosa che è del Padre è anche mia* 209, questo pure appartiene anche a me, ed è con il Padre che l'ho preparato.

In che senso il Figlio non giudicherà e nello stesso tempo giudicherà

12. 26. Mi chiedo anche in che senso è detto: *Se qualcuno non ascolta la mia parola, io non lo giudicherò* 210. Forse *non lo giudicherò* è detto nello stesso senso di: *Non sta a me concederlo*. Ma che significa ciò che segue: *Non venni infatti per giudicare il mondo, ma per salvarlo*; e poi aggiunge: *Chi disprezza me e non accoglie la mia parola ha chi lo giudica* 211? A questo punto noi penseremmo subito al Padre, se non trovassimo subito dopo: *La parola che io ho annunciato, questa lo giudicherà nell'ultimo giorno* 212. Come? Non giudicherà dunque il Figlio perché ha detto: *Io non lo giudicherò*, non il Padre ma *la Parola detta dal Figlio*? Ma ascolta quello che dice ancora: *Giacché non ho parlato di mia iniziativa ma il Padre che mi ha mandato mi ha prescritto quello che debbo dire e quello che debbo insegnare e so che il suo comando è vita eterna. Le cose che dico le dico tali e quali il Padre le ha dette a me* 213. Pertanto se non è il Figlio a giudicare ma *la parola detta dal Figlio*, questa *parola detta dal Figlio* non giudica se non in quanto il Figlio non ha parlato da sé ma per comando del Padre che lo ha mandato e gli ha prescritto quello che doveva dire e annunciare; è dunque il Padre che giudica perché sua è *la parola detta dal Figlio* e perché Parola del Padre è lo stesso Figlio. Il comando del Padre infatti non è altro che la Parola del Padre, perché il Signore lo ha chiamato indifferentemente parola e comando. *Io non ho parlato da me stesso*. Vediamo se dicendo tale espressione il Signore non abbia voluto che noi si intenda: *Non sono nato da me*. Infatti se il Signore annuncia la parola del Padre, poiché egli è la Parola del Padre, egli annuncia se stesso. Spesso infatti dice: *Il Padre mi ha dato* 214. Intende che il Padre lo ha generato, non che esistesse già e il Padre gli abbia dato qualcosa che non aveva, gli ha dato di avere, in quanto lo ha generato all'esistenza; infatti non avviene anche nel Figlio di Dio ciò che avviene nelle

creature: prima dell'incarnazione nell'Unigenito, per mezzo del quale sono state fatte tutte le cose 215, l'essere e l'avere non si distinguono; egli è al contrario quello che è ciò che ha. Questo è detto più chiaramente, se si è in grado di capirlo bene, nel testo seguente: *Come il Padre ha la vita in se stesso, così dette al Figlio di avere la vita in se stesso* 216. Il Padre non lo ha messo in possesso della vita come se prima esistesse senza vivere, perché egli è la vita in forza della sua stessa esistenza. L'espressione: *dette al Figlio di avere la vita* significa dunque: il Padre generò il Figlio a essere la vita immutabile, la vita eterna. Se dunque la Parola di Dio è lo stesso Figlio di Dio e il Figlio di Dio è il vero Dio e la vita eterna, come dice Giovanni nella sua Lettera 217, perché dare un altro senso alle parole del Signore: *La parola che ho pronunciato, essa lo giudicherà nell'ultimo giorno* 218, dal momento che egli stesso dichiara che questa stessa parola è nello stesso tempo Parola del Padre e comando del Padre e lo stesso comando è la vita eterna? So - egli dice - *che il tuo comando è la vita eterna* 219.

Senso delle parole: La mia dottrina non è mia

12. 27. A questo punto indaghiamo il significato della frase: *Io non giudicherò, ma la parola che vi ho detto giudicherà* 220. Dal seguito del testo appare evidente che è detto in questo senso: "Non giudicherò io, ma giudicherà la Parola del Padre". Ora la Parola del Padre è lo stesso Figlio di Dio. Bisognerà dunque intendere: *non giudicherò io, ma io giudicherò?* Questo può essere vero solo in questo senso: "Io non giudicherò in base al potere umano, in quanto cioè sono Figlio dell'uomo, ma giudicherò con l'autorità del Verbo, perché sono Figlio di Dio". Se si trova che le affermazioni: "Io non giudicherò, ma io giudicherò", si contraddicono e si respingono, che diremo di questa: *La mia dottrina non è mia?* Come mai *mia* e *non mia*? Infatti non disse: "Questa dottrina non è mia", ma proprio: *La mia dottrina non è mia* 221; dice cioè "sua" la medesima dottrina che dichiara "non sua". In quale modo ciò sarà vero se non in quanto egli disse "sua" da un punto di vista e "non sua" da un altro punto di vista? Sua in quanto Dio, non sua in quanto uomo? Quando dice: *Non è mia ma di Colui che mi ha mandato* 222, ci fa risalire al Verbo. La dottrina del Padre infatti è il Verbo del Padre e dunque è il Figlio unigenito. E che

significa ancora questo: *Chi crede in me, non crede in me* 223? Come "in lui", come "non in lui"? Come comprendere un'espressione così contraddittoria e così paradossale: *Colui che crede in me, non crede in me ma in Colui che mi ha mandato* se non intendendo così: Colui che crede in me non crede in ciò che vede, affinché la nostra speranza non sia riposta nella creatura ma in chi assunse la creatura per mostrarsi agli occhi degli uomini e così purificare i cuori di coloro che credono alla sua uguaglianza al Padre per contemplarlo? Perciò quando per volgere l'intenzione dei credenti verso il Padre dice: *Egli non crede in me ma in Colui che mi ha mandato*, non intese che lo si separasse dal Padre, cioè da colui che lo ha mandato, ma piuttosto che si credesse in lui allo stesso modo in cui si crede al Padre al quale egli è uguale. Altrove dice questo apertamente: *Credete in Dio e credete in me* 224, cioè come credete in Dio così credete anche in me, *perché io e il Padre siamo un Dio solo* 225. Come dunque in questo passo distoglie in qualche modo da sé la fede degli uomini per volgerla al Padre, dicendo: *Non credete in me ma in Colui che mi ha mandato* 226, senza tuttavia separare assolutamente sé dal Padre, così anche dove dice: *Non sta a me concederlo ma è per quelli per i quali è stato preparato dal Padre mio* 227 è chiaro, mi sembra, in che senso debbano essere accolte entrambe le affermazioni. Così anche quando dice: *Io non giudicherò* 228, mentre egli stesso verrà a *giudicare i vivi e i morti* 229.

Ma perché ciò non sarà per l'autorità umana, perciò facendo appello alla deità eleva i cuori degli uomini per sollevare i quali è disceso.

È esatto dire: Dio crocifisso

13. 28. Tuttavia se un solo e medesimo soggetto non fosse insieme *Figlio dell'uomo* per la sua *natura di servo* da lui assunta e *Figlio di Dio* per la *natura divina* che gli è propria, l'apostolo Paolo non direbbe dei principi di questo mondo: *Se l'avessero conosciuto, mai avrebbero crocifisso il Signore della gloria* 230. Fu crocifisso infatti nella natura di servo e tuttavia fu crocifisso il Signore della gloria.

Quell'assunzione infatti fu tale che Dio divenne uomo e l'uomo Dio 231. Con l'aiuto di Dio poi il lettore prudente, attento e pio potrà discernere il perché e il come di quanto viene detto. Infatti noi abbiamo affermato, per esempio, che come *Dio glorifica* i suoi

perché è *Signore della gloria*, e tuttavia il *Signore della gloria fu crocifisso*; infatti è esatto parlare anche di *Dio crocifisso*, non per la sua divina potenza, ma per la debolezza della carne 232. Come diciamo che egli giudica in quanto Dio, cioè in forza del potere divino, non in forza dell'autorità umana, tuttavia è l'uomo stesso che giudicherà come fu crocifisso il Signore della gloria. Così egli infatti dice con tutta chiarezza: *Quando verrà il Figlio dell'uomo nella sua gloria e tutti gli Angeli con lui, allora saranno radunate davanti a lui tutte le genti* 233, e tutto ciò che in quel passo è annunciato circa il giudizio futuro sino all'ultima sentenza. Anche i Giudei, che in quel giudizio debbono venir puniti, perché si ostineranno nella malizia, come è scritto altrove: *Guarderanno a colui che hanno trafitto* 234. Poiché tanto i buoni che i cattivi dovranno vedere il *giudice dei vivi e dei morti* 235, i cattivi non lo potranno certamente vedere se non nella natura per la quale è Figlio dell'uomo, tuttavia nello splendore in cui giudicherà, non nell'umiliazione in cui fu giudicato. Del resto senza dubbio gli empi non vedranno la natura divina per la quale è uguale al Padre; infatti non sono puri di cuore ed è scritto: *Beati i puri di cuore perché vedranno Dio* 236. E questa visione è a faccia a faccia 237; promessa come sommo premio ai giusti, essa sarà data quando il Signore consegnerà il regno a Dio Padre; in questo egli vuole che si intenda anche la visione della sua natura, una volta sottomessa a Dio ogni creatura, compresa quella stessa nella quale il Figlio di Dio è divenuto uomo. Poiché secondo questa umanità anche il Figlio sarà allora sottomesso a colui che gli sottomise tutte le cose affinché Dio sia tutto in tutti 238. D'altra parte se il Figlio di Dio giudice, quando starà per giudicare apparisse anche ai malvagi nella natura in cui è uguale al Padre, quale sarebbe il vantaggio che egli promette a chi lo ama quando dice: *Io dunque lo amerò e mostrerò me stesso a lui* 239? Perciò il Figlio di Dio giudicherà, ma non in forza dell'autorità umana, bensì in forza di quel potere che lo fa Figlio di Dio. D'altra parte il Figlio di Dio giudicherà senza apparire in quella natura nella quale, come Dio, è uguale al Padre, ma mostrandosi in quella per cui è Figlio dell'uomo 240.

In che senso il Figlio dell'uomo giudicherà e non giudicherà

13. 29. Abbiamo visto così che si può affermare l'una e l'altra cosa:

sia che il Figlio dell'uomo giudicherà sia che non giudicherà; infatti il Figlio dell'uomo giudicherà, affinché si adempia l'affermazione: *Quando verrà il Figlio dell'uomo, allora saranno radunate tutte le genti al suo cospetto* 241, e non giudicherà affinché si compiano le altre: *Io non giudicherò* 242; e: *Io non cerco la mia gloria, vi è colui che la cerca e che giudica* 243. Anzi se consideriamo che nel giudizio apparirà non la natura divina ma la natura del Figlio dell'uomo, neppure il Padre giudicherà; in questo senso è stato detto: *Il Padre non giudica nessuno ma ha affidato ogni giudizio al Figlio* 244. C'è da decidere se questo si debba intendere nel senso dell'affermazione già esaminata: *Così dette al Figlio di avere la vita in se stesso* 245, per far intendere che così egli generò il Figlio, oppure secondo quest'altra in cui l'Apostolo dice: *Ecco perché Dio lo esaltò e gli dette un nome che è sopra ogni altro nome* 246. E qui si riferiva al Figlio dell'uomo, perché come tale il Figlio di Dio fu risuscitato dai morti. Egli è uguale al Padre nella natura divina, rispetto al quale si è esinanito assumendo la natura di servo; in questa stessa natura di servo opera e patisce e riceve ciò che l'Apostolo, continuando, afferma: *Egli si umiliò, fatto obbediente fino alla morte, anzi alla morte di croce; per questo anche Dio lo esaltò e gli diede il nome che è sopra ogni altro nome, cosicché nel nome di Gesù si pieghi ogni ginocchio delle creature celesti, terrestri e sotterranee e ogni lingua confessi che il Signore Gesù Cristo è nella gloria di Dio Padre* 247. Appare dunque ben chiaro da questo se il Signore ha detto: *Ha affidato al Figlio ogni giudizio*, secondo il senso di quella prima o di quest'ultima espressione. Se l'avesse detto nello stesso senso in cui ha detto: *Dette al Figlio di avere in se stesso la vita*, non direbbe: *Il Padre non giudica alcuno*. È secondo la natura divina nella quale il Padre ha generato il Figlio uguale a sé che il Padre giudica insieme al Figlio. Si dice dunque che il Padre non giudica per dire che nel giudizio non apparirà la natura di Dio ma la natura del Figlio dell'uomo. Non che colui che ha affidato ogni giudizio al Figlio non abbia a giudicare, dal momento che il Figlio dice di lui: *Vi è colui che cerca la mia gloria e che giudicherà*. Ma il Signore ha detto: *Il Padre non giudica alcuno ma ha affidato ogni giudizio al Figlio*, come se avesse detto: "Nessuno vedrà il Padre nel giudizio dei vivi e dei morti, ma tutti vedranno il Figlio", perché egli è anche Figlio dell'uomo, affinché appunto anche i malvagi lo possano vedere, allorché vedranno colui che hanno trafitto.

Nel giorno del giudizio solo i buoni vedranno Cristo nella sua divinità, i cattivi solo nella sua umanità

13. 30. Affinché non sembri che noi più che dimostrare in maniera evidente facciamo delle congetture, riportiamo la chiara e aperta dichiarazione del Signore nella quale appare che il motivo per cui disse le parole: *Il Padre non giudica alcuno ma ha affidato ogni giudizio al Figlio* sta nel fatto che il giudice apparirà con la natura umana di Figlio dell'uomo che non è la natura del Padre, ma del Figlio e non del Figlio in quanto uguale al Padre, ma in quanto inferiore al Padre, cosicché nel giudizio stesso possa essere visibile ai giusti e ai malvagi. Dunque poco più avanti il Signore dice: *In verità, in verità vi dico che chi ascolta la mia parola e crede in colui che mi ha mandato ha la vita eterna e non sarà chiamato a giudizio ma passerà dalla morte alla vita* **248**. Questa vita eterna è quella visione che non spetta ai malvagi. E prosegue: *In verità, in verità vi dico che verrà l'ora, ed è questa, in cui i morti udranno la voce del Figlio di Dio e quelli che lo avranno ascoltato vivranno* **249**. Ciò è proprio dei giusti che, sentendo parlare dell'incarnazione di lui, credono che egli è il Figlio di Dio, ossia ammettono che egli per loro è divenuto inferiore al Padre nella natura di servo, ma credono che è uguale al Padre nella natura divina. Perciò prosegue sottolineando la stessa verità: *Come il Padre infatti ha la vita in se stesso, così diede al Figlio di avere la vita in se stesso* **250**; poi giunge a parlare della visione della sua gloria nella quale verrà a giudicare, visione che sarà comune ai malvagi e ai giusti. Dice infatti continuando: *E gli diede il potere di giudicare perché è il Figlio dell'uomo* **251**. Credo che nulla vi sia di più chiaro. Infatti poiché è Figlio di Dio ed è uguale al Padre non riceve questo potere di giudicare, ma lo possiede con il Padre indivisibilmente. Lo riceve invece come Figlio dell'uomo affinché buoni e cattivi lo vedano in funzione di giudice. Infatti la visione del Figlio dell'uomo sarà offerta anche ai cattivi, mentre la visione della natura divina sarà data soltanto ai puri di cuore, perché sono essi che vedranno Dio, ossia ai buoni solamente, al cui amore ha promesso di manifestarsi. Perciò si osservi quello che segue: *Non vi meravigliate* **252**. Di che cosa ci proibisce di meravigliarci se non di ciò che suscita meraviglia in chiunque non comprende che il Signore ha detto che il Padre gli ha dato *potere di giudicare perché egli è Figlio dell'uomo*, mentre ci si sarebbe aspettato che dicesse piuttosto: *Poiché è il Figlio di Dio*? Ma i cattivi non possono vedere il

Figlio di Dio in quanto nella natura divina è uguale al Padre e tuttavia è necessario che in qualità di giudice dei vivi e dei morti lo vedano sia i buoni che i cattivi, quando saranno giudicati al suo cospetto. Per questo egli dice: *Non vi meravigliate di questo, poiché verrà l'ora in cui tutti quelli che giacciono nelle tombe udranno la sua voce e ne usciranno quelli che hanno fatto il bene nella risurrezione di vita, quelli che hanno fatto il male per udire la condanna* 253.

Occorreva dunque che egli ricevesse quel potere in quanto Figlio dell'uomo affinché i risorti lo vedessero nella natura in cui è visibile a tutti, ma *gli uni per la dannazione, gli altri per la vita eterna* 254. Che è infatti la vita eterna, se non quella visione che non è concessa ai cattivi? Egli disse: *Affinché conoscano te come il solo vero Dio e colui che tu hai mandato* 255. E come conosceranno lo stesso Gesù Cristo se non nel medesimo modo dell'unico vero Dio? Egli si mostrerà a loro, ma non nel modo in cui si mostrerà con la sua natura di Figlio dell'uomo a coloro che riceveranno la condanna.

Solo Dio è buono

13. 31. Nella visione in cui si mostrerà ai puri di cuore Dio è pieno di bontà, perché: *Quanto è buono il Dio d'Israele verso i retti di cuore* 256! Ma quando i cattivi lo vedranno come loro giudice non sembrerà loro buono, poiché non godranno di lui in fondo al loro cuore ma *generanno su di sé tutte le genti della terra* 257. Cioè tutti i cattivi e i non credenti. Per questo anche a chi lo aveva chiamato "Buon Maestro", chiedendogli consiglio per conseguire la vita eterna, Gesù rispose: *Perché mi interroghi riguardo a ciò che è buono? Nessuno è buono se non Dio solo* 258. E tuttavia in un altro passo il Signore dice buono anche l'uomo: *L'uomo buono estrae dal tesoro buono del suo cuore cose buone, il cattivo estrae dal cattivo tesoro del suo cuore cose cattive* 259. Ma quello gli chiedeva della vita eterna e la vita eterna consiste in quella contemplazione nella quale Dio è visto non a nostra condanna, ma per la nostra eterna felicità; e non capiva l'interlocutore con chi stava parlando, poiché lo riteneva solo un *Figlio dell'uomo*. *Perché mi interroghi riguardo a ciò che è buono*, gli disse; cioè: *"Perché interroghi questa natura che vedi riguardo a ciò che è buono? Perché da quel che vedi mi chiami Buon Maestro? Questa natura è quella del Figlio dell'uomo, quella*

creatura che è stata assunta, quella che apparirà nel giudizio non solo ai buoni ma anche ai cattivi e la cui visione non si volgerà in bene per quelli che compiono il male. Ma vi è una visione della natura a me propria, quella in cui *non ritenni rapina la mia uguaglianza con Dio*, ma mi sono esinanito per assumere questa. È dunque lui questo *unico Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo*, che non apparirà che per il gaudio che non sarà mai tolto ai giusti; a questo gaudio futuro aspira colui che gemendo dice: *Una sola cosa domandai al Signore e questa cercherò: di abitare nella sua casa tutti i giorni della mia vita per contemplare le delizie del Signore* [260](#). È l'unico Dio dunque che solo è buono perché nessuno lo vede per affliggersi e lamentarsi, ma solo per la propria salvezza e felicità vera. Se tu dunque mi consideri dal punto di vista di quella natura, io sono buono; ma se mi consideri dal punto di vista di questa che vedi, perché mi interroghi riguardo a ciò che è buono se tu sarai di quelli *che vedranno colui che hanno trafitto* [261](#)? Questa visione sarà a loro infelicità perché sarà di castigo". I testi che ho citato sembrano provare che in questo senso il Signore ha detto: *Perché mi interroghi riguardo a ciò che è buono? Nessuno è buono se non Dio solo* [262](#). Infatti quella visione di Dio nella quale contempleremo la sostanza immutabile che occhi umani non possono vedere, visione che è promessa solo ai santi e che Paolo chiama *a faccia a faccia* [263](#), di cui l'apostolo Giovanni afferma: *Saremo simili a Dio, perché lo vedremo come egli è* [264](#), della quale ancora è detto: *Una sola cosa domandai al Signore, che io possa contemplare le sue delizie* [265](#), e di cui il Signore stesso afferma: *Io lo amerò e mostrerò me stesso a lui* [266](#), questa sola visione per la quale si purificheranno i nostri cuori con la fede perché possiamo essere: *Beati dal cuore puro perché vedranno Dio* [267](#), la visione circa la quale altri testi sparsi in grandissima quantità nella Scrittura può trovare chi per cercarla tende gli occhi dell'amore: essa sola è il nostro sommo bene per il cui raggiungimento ci è comandato di fare quanto facciamo di bene. Ma la visione, già preannunciata del Figlio dell'uomo, quando *tutte le genti saranno radunate al suo cospetto e gli chiederanno: Signore, quando ti abbiamo visto affamato e assetato?* [268](#), e quel che segue, non sarà di gaudio per i cattivi che saranno gettati *nel fuoco eterno* [269](#) né di sommo bene per i buoni perché egli li invita inoltre *al regno* che è stato *preparato loro fin dall'inizio del mondo* [270](#). Se a quelli comanderà: *Andate nel fuoco eterno*, dirà a questi: *Venite, benedetti del Padre mio, prendete possesso del regno preparato per voi*.

Come *quelli andranno nel fuoco eterno*, così *i giusti entreranno nella vita eterna* 271. Ma che cos'è la vita eterna? *Che conoscano te* - egli dice - *come l'unico vero Dio e colui che hai mandato, Gesù Cristo* 272 e lo conoscano beninteso in quella *magnificenza* della quale egli dice al Padre: *Quella che io avevo presso di te prima che il mondo fosse* 273. Allora consegnerà il regno a Dio Padre, perché il servo buono e fedele entri *nella gioia del suo Signore* 274, e per nascondere coloro che Dio possiede *nel segreto del suo volto, lontani dal turbamento degli uomini* 275, di quelli cioè che nell'udire quella sentenza saranno agitati. Il giusto non temerà nell'udire quella condanna 276, se fin d'ora nel tabernacolo, cioè nella fede della Chiesa cattolica, trova protezione di fronte agli attacchi delle malelingue, ossia di fronte ai calunniosi errori degli eretici. Ma se è possibile un'altra interpretazione delle parole del Signore: *Perché mi interroghi riguardo a ciò che è buono? Nessuno è buono se non Dio solo* 277, purché non si ritenga che la sostanza del Padre è migliore di quella del Figlio per la quale egli è il Verbo *per mezzo del quale tutte le cose furono fatte* 278, e purché non ci si allontani in nulla dalla retta dottrina, noi l'accetteremo serenamente e non solo quella, ma ogni altra che si potrà trovare. Perché avremo ragione degli eretici tanto più saldamente quanto più numerose si aprono le vie d'uscita per sfuggire ai loro inganni. In quanto agli altri argomenti che ancora dobbiamo prendere in considerazione, li affronteremo in un'altra parte della nostra ricerca.

LIBRO SECONDO

Proemio

Due cose difficilmente sopportabili nell'errore umano

1. 1. Quando gli uomini cercano Dio e tendono lo spirito per attingere la Trinità, per quanto lo permette la debolezza umana, dopo aver fatto esperienza delle difficoltà estenuanti che si trova di fronte lo sguardo dello spirito che si sforza di contemplare una *luce inaccessibile* 1, e di quelle che scaturiscono dal linguaggio complicato e vario della Scrittura (di fronte a ciò, ritengo, l'uomo della stirpe di Adamo non può che sentirsi oppresso perché risplenda nella sua gloria la grazia di Cristo) una volta che, dissipate tutte le ombre, abbiano raggiunto qualche certezza, debbono con grande facilità essere indulgenti con quelli che errano nell'investigazione di un così grande mistero. Ma nell'errore umano vi sono due cose che molto difficilmente si tollerano: prendere partito prima che appaia la verità e, una volta che la verità sia apparsa evidente, difendere ostinatamente la falsa opinione accolta prematuramente 2. Se Dio, come prego e spero, mi difenderà e proteggerà *sotto lo scudo della sua benevolenza* 3 e con la grazia della sua misericordia, da queste due colpe così incompatibili con la scoperta della verità e con lo studio delle divine e sante Scritture, non mi mostrerò pigro nell'indagine della sua sostanza, sia per mezzo della Scrittura, sia per mezzo della creatura. L'una e l'altra è offerta alla nostra riflessione precisamente per spingerci a cercare e amare Colui che ha ispirato l'una e creato l'altra 4. Nemmeno esiterò ad esprimere la mia opinione, perché avrò più piacere che essa venga a conoscenza degli onesti, che timore che essa venga dilaniata dai malvagi 5. È con gioia infatti che la meravigliosa e umilissima carità si sente sotto lo sguardo della colomba; quanto al dente dei cani l'umiltà è sempre attentissima ad evitarlo e per smussarlo vi è tutto il vigore della verità; e preferirò essere criticato

dal primo venuto piuttosto che essere lodato da chi è in errore e da chi adula. Chi ama la verità infatti non deve temere nessuno che lo critichi, perché chi criticherà sarà un amico o un nemico. Se è un nemico che ti attacca bisogna sopportarlo; se è un amico, bisogna istruirlo se è in errore, ascoltarlo se ci istruisce. Invece chi ci loda, ci conferma nell'errore se è in errore, ci induce all'errore se agisce per adulazione 6. Dunque *il giusto mi critichi e mi corregga con carità, ma l'olio del peccatore non ungerà il mio capo* 7.

Regola canonica per intendere le espressioni della Scrittura riguardanti Cristo

1. 2. Perciò noi teniamo come assolutamente certo il principio, riscontrabile ovunque nella Scrittura e dimostrato dai dotti esegeti cattolici come regola di fede, che ci permette di concepire nostro Signore Gesù Cristo come Figlio di Dio ed uguale al Padre secondo la *natura divina* nella quale sussiste, ed inferiore al Padre secondo la *natura di servo* che assunse; nella quale natura è divenuto inferiore non solo al Padre, ma anche allo Spirito Santo e perfino a se stesso, tenuto conto che è uomo; non però inferiore a se stesso per quello che era prima, cioè per quella *natura di Dio* che ha conservato anche nell'assumere la natura di servo, come ci insegnano le testimonianze della Scrittura che abbiamo ricordato nel libro primo 8. Troviamo tuttavia nelle parole di Dio enunciazioni di tal sorta che resta dubbio con quale criterio giudicarle: se con il criterio della natura assunta per la quale consideriamo il Figlio come inferiore, oppure con il criterio della natura divina per la quale il Figlio non è inferiore ma uguale al Padre, benché abbia origine dal Padre come Dio da Dio, luce da luce. Infatti noi chiamiamo il Figlio, Dio da Dio; il Padre, solamente Dio, non Dio da Dio. Perciò appare chiaro che per il Figlio c'è un'altra persona da cui è e di cui è Figlio; per il Padre non c'è un Figlio da cui abbia origine, ma soltanto un Figlio di cui è Padre. Infatti ogni figlio è quello che è per origine da suo padre, ed è figlio di suo padre; viceversa nessun padre è quello che è per origine da suo figlio, ma è semplicemente padre di suo figlio.

Dette espressioni sono di tre generi

1. 3. Vi sono dunque nella Scrittura alcuni testi sul Padre e il Figlio che indicano l'unità e l'uguaglianza della natura, come: *Io e il Padre siamo una sola cosa* 9, e: *Sussistendo in natura di Dio, non considerò questa uguaglianza con Dio come una rapina* 10, e tutti gli altri testi di questo genere. Ve ne sono alcuni invece che presentano il Figlio come inferiore al Padre per la natura di servo, cioè per la creatura da lui assunta nella natura umana mutevole, come quando è detto: *perché il Padre è più grande di me* 11; e: *il Padre non giudica alcuno, ma ha rimesso ogni giudizio nelle mani del Figlio* 12; poco dopo aggiunge: *E gli ha dato il potere di giudicare perché è il Figlio dell'uomo* 13. In altri testi ancora il Figlio non viene presentato né come inferiore né come uguale al Padre, ma vi si afferma solamente che il Figlio ha origine dal Padre, come quello che dice: *Perché, come il Padre ha la vita in se stesso, così ha concesso anche al Figlio di averla in sé* 14, e l'altro: *il Figlio non può fare nulla da sé ma solo quello che vede fare dal Padre* 15. Se noi interpreteremo questa espressione nel senso che il Figlio è inferiore al Padre, per la natura assunta dalla creatura, ne conseguirà che il Padre camminò prima sulle acque o che aprì con la saliva e il fango gli occhi di un altro cieco nato e ha fatto le altre cose che il Figlio incarnato ha fatto tra gli uomini 16, affinché possa farle colui che disse che il Figlio *non può fare nulla da sé, eccetto ciò che abbia visto fare dal Padre* 17. Ma chi, per quanto stolto, penserà così? Non rimane dunque da intendere, che queste espressioni indichino che la vita del Figlio è immutabile come quella del Padre, ma che in lui ha origine dal Padre, e che l'azione del Padre e del Figlio, è inseparabile, ma che per il Figlio ha origine da colui da cui ha origine il suo essere, cioè dal Padre, e che il Figlio vede il Padre in modo che il vederlo sia per lui la stessa cosa che essere Figlio 18. Infatti per lui aver origine dal Padre, cioè nascere dal Padre, non è altra cosa che vedere il Padre; come il vederlo agire non è altra cosa che agire con lui; ma non agisce da sé perché non ha l'essere da se stesso, e perciò fa quello che vede fare dal Padre, perché ha origine dal Padre. Né fa altre cose in modo simile, come il pittore che dipinge altri quadri copiando quelli dipinti da un altro pittore, né le cose medesime in maniera diversa, come la bocca esprime le medesime lettere che la mente ha pensato; *ma tutto ciò che fa il Padre - afferma il Signore - il Figlio lo fa allo stesso modo* 19. Ha detto il Signore: *Le stesse cose, e allo stesso modo*; e per questo il Padre e il Figlio hanno in comune la medesima attività, ma il Figlio l'ha dal Padre. Perciò *il Figlio non può far nulla*

da sé, se non quello che avrà visto fare dal Padre 20. Da questo principio secondo il quale la Scrittura non vuole indicare che uno è inferiore all'altro, ma chi abbia origine e chi ne sia il principio, alcuni hanno concluso che la Scrittura afferma che il Figlio è inferiore al Padre. Ma alcuni dei nostri, troppo ignoranti e privi di qualsiasi competenza in questa materia, mentre tentano di intendere queste affermazioni come riguardanti *la natura di servo* 21, poiché ne viene fuori un senso errato, rimangono turbati. Ma perché questo non accada si segua anche questa regola: il Figlio non è inferiore al Padre ma è dal Padre. Così si esprime non la sua ineguaglianza, ma la sua nascita 22.

Alcune espressioni della Scrittura riguardanti il Figlio non si sa a quale regola riferirle

2. 4. Vi sono dunque nei Libri santi alcune espressioni, come avevo iniziato a dire, che non si sa in che senso vadano interpretate: se in riferimento all'inferiorità del Figlio conseguente all'unione con la creatura o in riferimento, nonostante l'uguaglianza, alla sua origine dal Padre. E in verità mi pare che, se ci si trova davanti a un testo talmente ambiguo da non poter essere spiegato e chiarito, esso possa venire interpretato senza pericolo in base alla duplice regola di cui si è parlato. È il caso di questa affermazione: *La mia dottrina non è mia, ma di Colui che mi ha mandato* 23. Infatti la si può intendere in riferimento alla natura di servo, come si è spiegato nel libro primo, e in riferimento alla natura divina nella quale è uguale al Padre ma avendo origine dal Padre. Perché, secondo la natura divina, come il Figlio e la vita divina non sono due cose diverse, ma il Figlio è la vita stessa, così non sono due cose diverse il Figlio e la sua dottrina ma il Figlio è la stessa dottrina 24. E come per questo l'espressione: *Diede la vita al Figlio* 25 non significa nient'altro che "generò il Figlio che è la vita", così anche quando è detto: "diede al Figlio la dottrina" tale espressione viene intesa nel giusto senso se si interpreta: "generò il Figlio che è la dottrina". Cosicché l'affermazione: *La mia dottrina non è mia, ma di Colui che mi ha mandato*, va intesa come se il Signore avesse detto: "Io non ho l'essere da me stesso, ma lo ho da Colui che mi ha mandato".

Lo Spirito Santo non parla da sé, perché procede dal Padre

3. 5. Infatti anche dello Spirito Santo, sebbene di lui la Scrittura non abbia detto: *Si esinanì assumendo la natura di servo* 26, il Signore stesso ha affermato: *Quando sarà venuto lo Spirito di verità, egli vi insegnerà tutta la verità, giacché non parlerà da se stesso ma vi dirà quanto udrà e vi annunzierà le cose che dovranno succedere. Egli mi glorificherà perché prenderà dal mio e ve lo annunzierà*. Se dopo queste parole non avesse immediatamente aggiunto: *Tutto ciò che ha il Padre è mio; perciò ho detto che prenderà dal mio e ve lo annunzierà* 27, si potrebbe forse credere che lo Spirito Santo è nato da Cristo come questi dal Padre. Infatti di se stesso Cristo aveva detto: *La mia dottrina non è mia, ma di Colui che mi ha mandato* 28; dello Spirito Santo dice: *Giacché non parlerà da se stesso ma vi dirà quanto udrà* 29; e poi: *perché prenderà dal mio e ve lo annunzierà* 30. Ma, poiché spiega l'affermazione *prenderà dal mio* (dicendo: *Tutto ciò che ha il Padre è mio, perciò ho detto che prenderà dal mio e ve lo annunzierà* 31), non resta se non intendere che anche lo Spirito Santo riceve dal Padre come il Figlio. E questo come può avvenire se non nel senso già sopra indicato: *Quando poi sarà venuto il Paraclito che io vi manderò dal Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre, egli renderà testimonianza di me* 32? Per questo è detto che non parla da sé, in quanto procede dal Padre. E come il Figlio non è inferiore al Padre, sebbene abbia detto: *Il Figlio non può fare nulla da sé, se non quanto avrà visto fare dal Padre* 33 (infatti non ha detto questo in quanto servo ma in quanto Dio, come abbiamo già dimostrato, e queste parole non indicano che egli è inferiore al Padre ma che ha origine da lui), allo stesso modo non consegue che lo Spirito Santo sia inferiore al Padre, perché il Figlio ha detto di lui: *infatti non parlerà da se stesso ma vi dirà quanto udrà* 34. Con queste parole il Figlio voleva significare che lo Spirito procede dal Padre. Ma poiché il Figlio ha origine dal Padre e lo Spirito Santo procede dal Padre, perché non li chiamiamo ambedue "figli" né li chiamiamo ambedue "generati" ma chiamiamo Figlio Unigenito solamente il primo, mentre chiamiamo l'altro Spirito Santo e non "figlio" o "generato", espressioni queste equivalenti? È quello che spiegherò, se Dio lo concederà e nella misura in cui lo concederà 35.

Il Figlio non è inferiore al Padre, perché questi lo glorifica

4. 6. Ma a questo punto stiano bene attenti, se lo possono, quanti hanno creduto di potersi valere, per dimostrare la superiorità del Padre sul Figlio, anche di queste parole del Figlio: *Padre, glorificami* 36. Si badi bene che anche lo Spirito Santo lo glorifica. Allora anche lui è superiore al Figlio? Si osservi però che, se lo Spirito Santo glorifica il Figlio in quanto riceverà dal Figlio, e riceverà dal Figlio perché *tutto ciò che ha il Padre* 37 è del Figlio, appare chiaro che, quando lo Spirito Santo glorifica il Figlio, è il Padre che glorifica il Figlio. Da questo si vede che tutto ciò che ha il Padre appartiene non solo al Figlio ma anche allo Spirito Santo, perché lo Spirito Santo ha il potere di glorificare il Figlio che il Padre glorifica. Se colui che glorifica è superiore a chi da lui viene glorificato, si conceda almeno che sono uguali quelli che si glorificano vicendevolmente. Ora la Scrittura afferma che anche il Figlio glorifica il Padre: *Io - afferma il Figlio - ti ho glorificato sopra la terra* 38. Ci si guardi bene dal considerare lo Spirito Santo superiore al Padre e al Figlio perché glorifica il Figlio che il Padre glorifica, mentre non si afferma nella Scrittura che egli sia glorificato né dal Padre né dal Figlio 39.

Il Figlio e lo Spirito Santo non sono inferiori al Padre, perché questi li manda

5. 7. Quelli però, così confutati, ricorrono a quest'altro argomento: "Chi manda è superiore a chi è mandato"; perciò il Padre è superiore al Figlio, perché il Figlio afferma costantemente di essere mandato dal Padre 40; è anche superiore allo Spirito Santo, perché Gesù disse di lui: *Colui che il Padre manderà in mio nome* 41. Lo Spirito Santo da parte sua è inferiore al Padre e al Figlio perché lo manda il Padre, come abbiamo detto, e lo manda anche il Figlio, come testimonia la sua parola: *Ma se me ne andrò, ve lo manderò* 42. Circa questa questione chiedo anzitutto da dove sia stato mandato il Figlio e dove sia stato mandato. *Io - egli ha detto - sono uscito dal Padre e sono venuto in questo mondo* 43. Dunque uscire dal Padre e venire in questo mondo, questo significa essere mandato. Che cosa significa l'affermazione che fa su di lui lo stesso Evangelista: *Egli era nel mondo e il mondo per mezzo di lui è stato fatto e il mondo non l'ha conosciuto?* E subito aggiunge: *è venuto nella sua proprietà* 44. Certo

egli è stato mandato là dove è venuto, ma se è stato mandato in questo mondo, perché è uscito dal Padre ed è venuto in questo mondo, ed era in questo mondo, allora è stato mandato là dov'era. D'altra parte quando il Profeta fa dire a Dio: *Io riempio il cielo e la terra* 45, se si riferisce al Figlio (alcuni infatti vogliono che sia lui che ha parlato ai Profeti o per bocca dei Profeti), dove è stato mandato se non là dov'era? Infatti era dovunque Colui che dice: *Riempio il cielo e la terra*. Se l'affermazione riguarda invece il Padre, dove ha mai potuto essere il Padre senza il Verbo suo e senza la sua Sapienza che *si estende con potenza da un'estremità all'altra e tutto governa con bontà* 46? Ma nemmeno poté essere in alcun luogo senza il suo Spirito. Perciò, se Dio è dovunque, dovunque è anche il suo Spirito. Dunque anche lo Spirito Santo è stato mandato là dov'era. È per questo che colui che non trovava luogo per sfuggire dallo sguardo di Dio e dice: *Se salirò nel cielo, là sei tu; se scenderò negli inferi, tu sei presente* 47, volendo significare che Dio è presente ovunque, prima aveva nominato il suo Spirito dicendo: *Dove me ne andrò lontano dal tuo Spirito? e dove fuggirò al tuo sguardo?* 48.

La missione del Figlio consiste nella sua incarnazione

5. 8. Se dunque tanto il Figlio quanto lo Spirito Santo sono inviati là dov'erano, bisogna domandarsi di che genere sia tale missione del Figlio e dello Spirito Santo. Infatti solo del Padre non si dice in alcun luogo della Scrittura che sia stato mandato. Del Figlio così scrive l'Apostolo: *Ma quando venne la pienezza dei tempi, Dio mandò suo Figlio, formato da donna, formato sotto la Legge, per riscattare quelli che erano sotto la Legge* 49. *Ha mandato - dice - il suo Figlio formato da donna*. Quale cattolico ignora che con questa parola "donna" l'Apostolo non ha voluto indicare la perdita della verginità ma, secondo il modo di esprimersi ebraico, la differenza di sesso? Dicendo dunque: *Dio ha mandato il Figlio suo formato da donna*, egli dimostra a sufficienza che la missione del Figlio è precisamente la nascita da donna. Dunque *in quanto nato da Dio era in questo mondo* 50, *in quanto invece è nato da Maria, è venuto come mandato in questo mondo* 51. Tuttavia non ha potuto essere mandato dal Padre senza lo Spirito Santo, non solo perché il Padre quando lo mandò, ossia quando lo formò dal seno della donna, non lo formò affatto

senza il concorso del suo Spirito, ma anche perché nel Vangelo, alla domanda della vergine Maria: *Come avverrà questo?* si trovano in risposta le seguenti parole assolutamente chiare ed evidenti: *Lo Spirito Santo scenderà in te e la potenza dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra* 52, e Matteo dice: *Si trovò incinta per virtù dello Spirito Santo* 53. Ma presso il profeta Isaia è proprio Cristo che si intende affermare della sua futura venuta: *Ed ora il Signore Dio mi ha mandato, lui e il suo Spirito* 54.

Il Figlio è mandato anche da se stesso

5. 9. Forse qualcuno ci spingerà persino ad affermare che il Figlio è stato mandato da se stesso, perché quella concezione e quel parto di Maria sono opera della Trinità che crea tutto ciò che è creato. "Ma allora, mi si obietterà, come poté mandarlo il Padre se lui stesso si è mandato?". A costui risponderò anzitutto chiedendogli di dire, se può, come il Padre santificò il Figlio, se il Figlio stesso si è santificato. Infatti lo stesso Signore fa queste due affermazioni: *Colui che il Padre santificò ed inviò nel mondo, a questi voi dite: "Bestemmi!", perché ho detto: Sono Figlio di Dio* 55; ed altrove: *E per essi io santifico me stesso* 56. Così pure domando come il Padre lo consegnò, se egli stesso si è consegnato. L'apostolo Paolo infatti afferma l'una e l'altra cosa: *Colui - dice - che non risparmiò il proprio Figlio, ma per tutti noi lo consegnò* 57; altrove dello stesso Salvatore afferma: *Colui che mi ha amato e ha dato se stesso per me* 58. Credo che mi risponderà, se ben conosce questa materia, che unica è la volontà del Padre e del Figlio e indivisibile la loro azione. Intenda dunque quella incarnazione e quella nascita dalla Vergine, in cui consiste la sua missione, come operata indivisibilmente da una unica ed identica azione del Figlio e del Padre, senza ben inteso escluderne lo Spirito Santo, del quale è chiaramente detto: *Si trovò incinta per virtù dello Spirito Santo* 59. Se continueremo la nostra indagine per questa via forse vedremo più chiaramente nella questione: come *mandò Dio il Figlio suo* 60? Gli comandò di venire ed egli venne obbedendo a lui che comandava, o lo pregò di venire ovvero soltanto lo esortò a venire? In qualsiasi di queste tre alternative la missione si è realizzata per intervento della Parola, ma *la Parola di Dio è proprio il Figlio di Dio*. Perciò, dato che il Padre lo mandò per mezzo della Parola, egli è stato mandato per

opera del Padre e del Figlio. Dunque ad opera del Padre e del Figlio è stato mandato il Figlio medesimo, perché la Parola del Padre è il Figlio stesso. Chi infatti accoglierà un'ipotesi così sacrilega da credere che il Padre abbia pronunciato una parola temporale per mandare il suo Figlio eterno e manifestarlo corporalmente nel tempo? Ma al contrario nello stesso Verbo di Dio, *che era fin dal principio presso Dio ed era Dio*, cioè nella stessa Sapienza di Dio, al di fuori del tempo era stabilito il tempo in cui la Sapienza doveva apparire *nella carne* 61. Perciò essendo *il Verbo al principio*, al di fuori di ogni inizio temporale, ed essendo il Verbo *presso Dio* ed essendo il Verbo Dio, al di fuori del tempo era stabilito nello stesso Verbo in quale tempo *il Verbo si incarnasse ed abitasse tra noi* 62. *Essendo venuta tale pienezza dei tempi Dio mandò il Figlio suo formato da una donna* 63, cioè formato nel tempo, affinché, incarnato, il Verbo apparisse agli uomini, poiché era stabilito nel Verbo al di fuori del tempo in quale tempo ciò accadesse. Infatti la successione dei tempi si trova senza temporalità nella Sapienza eterna di Dio. Essendo dunque il Padre e il Figlio la causa della manifestazione del Figlio nella carne, si dice giustamente che è stato mandato colui che apparve nella carne, che invece ha mandato Colui che nella carne non si è manifestato. Perché è giusto considerare come oggetto di missione i fatti che accadono visibilmente sotto i nostri occhi per intervento invisibile di un essere spirituale. Ora la natura umana che fu assunta appartiene alla persona del Figlio, non anche alla persona del Padre. Perciò il Padre invisibile insieme col Figlio anch'esso invisibile, ha fatto che lo stesso Figlio fosse visibile, cioè, com'è stato detto, lo ha mandato 64. Se il Figlio si rendesse visibile, cessando di essere invisibile al pari del Padre, cioè se la natura invisibile del Verbo si convertisse per cambiamento in una creatura visibile, allora dovremmo considerare il Figlio come semplicemente mandato dal Padre e non anche come mandante insieme con il Padre 65. Ma poiché la natura di servo fu assunta in modo che la natura divina non subisse alcun cambiamento, ne consegue che il Padre e il Figlio, senza apparire, produssero quello che doveva apparire nel Figlio, ossia che l'invisibile Padre e l'invisibile Figlio mandarono il Figlio stesso in forma visibile. Perché allora ha detto: *Non sono venuto da me stesso?* Questa espressione si spiega riferendola alla natura di servo, in rapporto alla quale è stato anche detto: *Io non giudico alcuno* 66.

La missione dello Spirito Santo è un intervento manifestato visibilmente

5. 10. Se dunque si afferma che è stato mandato il Figlio in quanto si manifestò esteriormente in una creatura corporea, lui che interiormente nella sua natura spirituale è sempre nascosto agli occhi degli uomini, si comprende facilmente perché si parli pure di missione a proposito dello Spirito Santo. Una forma creata è stata prodotta nel tempo per manifestare visibilmente lo Spirito Santo, sia quando discese sul Signore stesso, *sotto l'apparenza corporea di una colomba* 67 sia quando, *trascorsi dieci giorni dall'ascensione di lui, nel giorno della Pentecoste improvvisamente venne dal cielo un suono come di vento che soffi impetuoso, ed apparvero ad essi delle lingue separate come di fuoco che si posò sopra ciascuno di loro* 68. È questa azione manifestatasi visibilmente ed offertasi agli occhi dei mortali che è stata chiamata missione dello Spirito Santo. Non si trattava d'una manifestazione della sua stessa sostanza per la quale anche lui è invisibile ed immutabile come il Padre ed il Figlio, ma si trattava di toccare il cuore degli uomini con una dimostrazione esteriore per condurli dalla manifestazione temporale di colui che veniva alla misteriosa eternità di Colui che è sempre presente.

La creatura in cui lo Spirito Santo si è manifestato non è stata da lui assunta come la natura umana dal Figlio

6. 11. Tuttavia in nessun passo della Scrittura è affermato che Dio Padre è superiore allo Spirito Santo, o lo Spirito Santo inferiore a Dio Padre, perché la creatura che servì allo Spirito Santo per apparire non fu da lui assunta, come la persona del Verbo di Dio assunse la natura umana per presentarsi in forma di uomo. Quell'uomo non era in possesso del Verbo di Dio alla pari di altri uomini dotati di santità e di sapienza, bensì al di sopra di essi 69, non certo nel senso che avesse in misura più larga il Verbo di Dio in modo da eccellere su di essi per sapienza, ma nel senso che era lo stesso Verbo. Una cosa infatti è il Verbo nella carne, ed altra cosa il Verbo fatto carne. Cioè una cosa è il Verbo nell'uomo, un'altra il Verbo uomo. Infatti carne è sinonimo di "uomo" nell'affermazione: *il Verbo si è fatto carne* 70, come nell'altra: *E vedrà ogni carne*

ugualmente la salvezza di Dio 71. Non si tratta di carne senza anima o senza spirito, ma ogni carne significa "ogni uomo". Perciò la creatura in cui si doveva manifestare lo Spirito Santo non è stata assunta come è stata assunta quella carne umana e quella natura umana *dalla vergine Maria* 72. Infatti lo Spirito Santo non ha beatificato quella colomba o quel vento o quel fuoco, né li unì a sé ed alla propria persona in un medesimo stato per sempre. Altrimenti sarebbe variabile e convertibile la natura dello Spirito Santo, se quei fenomeni non si fossero compiuti per cambiamento delle creature, ma lo stesso Spirito Santo si fosse in maniera mutevole cambiato in una cosa ed in un'altra, come l'acqua si muta in ghiaccio. Quelle creature invece apparvero quando era opportuno che apparissero, perché *la creatura serve al Creatore* 73 e si è *mutata e trasformata* 74, secondo la volontà di Colui che resta immutabile in se stesso, per significarlo e rivelarlo come era necessario significarlo e rivelarlo ai mortali. Pertanto, sebbene la Scrittura chiami quella colomba Spirito e di quel fuoco dica: *e apparvero distinte l'una dall'altra delle lingue che parevano di fuoco, che si posò sopra ciascuno di loro, e cominciarono a parlare in varie lingue, secondo che lo Spirito dava loro di esprimersi* 75, per indicare che lo Spirito era stato manifestato attraverso quel fuoco come attraverso la colomba, tuttavia non possiamo dire che lo Spirito Santo è Dio e colomba, è Dio e fuoco, come diciamo che il Figlio è Dio e uomo. Nemmeno possiamo dirlo alla stessa maniera che diciamo che il Figlio è l'Agnello di Dio, sia con Giovanni Battista che dice: *Ecco l'Agnello di Dio* 76, sia con Giovanni Evangelista, quando nell'Apocalisse vede *l'Agnello ucciso* 77, poiché questa visione profetica non è stata offerta agli occhi corporei attraverso forme corporee 78, ma si è manifestata nello spirito attraverso immagini spirituali dei corpi. Invece, tutti coloro che li videro, hanno visto quella colomba e quel fuoco con gli occhi. Veramente si può discutere, circa il fuoco, (a causa della costruzione della frase) se si tratti di una visione corporea o spirituale. Il testo non dice infatti: "videro dividersi delle lingue di fuoco" ma: *apparvero delle lingue di fuoco* 79. Ora non siamo soliti dire "mi è apparso" allo stesso modo in cui diciamo "ho visto". E precisamente per le apparizioni spirituali di immagini sensibili c'è l'uso di dire "mi è apparso" e "ho visto", invece per le cose che cadono materialmente sotto i nostri occhi non diciamo "mi è apparso" ma "ho visto". Circa quel fuoco si può dunque chiedersi come sia stato visto, se attraverso una visione interna spirituale ma

in maniera che apparisse in modo veramente esterno, oppure in modo realmente oggettivo con gli occhi della carne. Per quanto riguarda quella colomba della quale è stato detto che è discesa corporalmente, nessuno ha mai dubitato che non la si sia vista con gli occhi. Non possiamo nemmeno dire che lo Spirito Santo è colomba e fuoco, come diciamo che il Figlio è pietra (infatti la Scrittura dice: *e la roccia era Cristo* 80). Perché quella pietra esisteva già in natura e fu chiamata Cristo in funzione di simbolo per un nuovo intervento divino. Come la pietra sulla quale Giacobbe posò la testa e che poi egli assunse anche con l'unzione a figura del Signore 81. Così era il Cristo Isacco in atto di portare la legna per il sacrificio di se stesso 82. A queste cose già esistenti venne ad aggiungersi una destinazione simbolica; non comparvero invece istantaneamente, come quella colomba e quel fuoco, solo per essere dei simboli. La colomba e il fuoco mi sembrano più simili a quella fiamma che *apparve* a Mosè *nel roveto* 83, a quella colonna che il popolo seguiva nel deserto 84, ed alle folgori ed ai tuoni che si verificarono quando la Legge fu data sul monte 85. Infatti quei fenomeni sensibili esistettero solo per significare qualcosa e subito scomparire.

Il Padre non è mandato

7. 12. È dunque per queste forme corporee che esistettero momentaneamente per significarlo e rivelarlo ai sensi degli uomini, secondo i loro bisogni, che si parla anche di missione dello Spirito Santo. Tuttavia non fu detto inferiore al Padre, come il Figlio per la natura di servo, perché quella natura di servo è stata assunta in unità di persona, invece quei fenomeni sensibili apparvero temporaneamente per far conoscere ciò che era necessario e poi cessare di esistere. Perché dunque non si dice che anche il Padre è stato mandato attraverso quei fenomeni sensibili: la fiamma del roveto, la colonna di nube e di fuoco, i fulmini sul monte ed altri che forse apparvero quando, secondo la Scrittura, ha parlato ai Patriarchi, se attraverso quelle forme create e quei fenomeni sensibili che si offrono agli sguardi umani lui stesso veniva manifestato? Se invece attraverso di essi si manifestava il Figlio, perché si parla della sua missione tanto tempo dopo e cioè quando

nacque da donna come afferma l'Apostolo: *Quando venne la pienezza dei tempi Dio mandò il Figlio suo formato da donna* 86, se veniva mandato anche prima, quando si manifestava ai Patriarchi attraverso quelle effimere forme create? E se non si può dire con esattezza che sia stato mandato se non quando *il Verbo si è fatto carne* 87, come si può dire che lo Spirito Santo è stato mandato, se egli non si è mai incarnato? Se attraverso quei fenomeni visibili che vengono celebrati nella Legge e nei Profeti, non il Padre né il Figlio ma lo Spirito Santo si rivelava, perché anche di lui si dice che è stato mandato ora, quando veniva mandato già prima in quelle maniere?

Tre problemi

7. 13. In questa questione così difficile il primo problema da risolvere, con l'aiuto del Signore, è se attraverso quei fenomeni creati si sia manifestato il Padre o il Figlio oppure lo Spirito Santo; se talvolta il Padre, talvolta il Figlio, talvolta lo Spirito Santo; ovvero, senza alcuna distinzione di Persone ma in quanto *Dio uno ed unico* 88, la Trinità stessa si sia manifestata. In secondo luogo, qualunque sia la soluzione raggiunta o il punto di vista accolto, occorre chiedersi se siano stati creati degli esseri solo perché si manifestasse Dio agli sguardi umani, come lo credeva necessario in quel momento, oppure se venivano inviati gli Angeli, che già esistevano, perché parlassero in nome di Dio prendendo forma corporea dalla natura sensibile per assolvere il compito particolare affidato a ciascuno, ovvero mutando e trasformando 89, in forza del potere ad essi concesso dal Creatore, il loro stesso corpo (infatti non ne subiscono le leggi ma le dominano secondo il loro volere), in forme che ritenessero appropriate e adatte ai loro compiti. Infine vedremo ciò che avevamo deciso di indagare, se il Figlio e lo Spirito Santo fossero mandati anche prima e, se lo erano, che differenza ci sia tra quella missione e quella di cui parla il Vangelo 90; ovvero se nessuno di loro sia stato mandato se non quando o il Figlio nacque da Maria vergine, o lo Spirito Santo apparve in forma visibile sia nella colomba sia nelle lingue di fuoco 91.

Primo problema: se una sola persona o tutta la Trinità, che è invisibile, è apparsa nell'Antico Testamento

8. 14. Lasciamo dunque da parte coloro che in maniera grossolana hanno immaginato la natura del Verbo e la Sapienza (che, *rimanendo identica in se stessa, rinnova tutte le cose* 92, e che noi chiamiamo *Figlio unico di Dio*) come un essere *mutevole*, anzi addirittura visibile. Costoro si sono accostati all'indagine, in verità più pretenziosa che religiosa, delle cose divine, con uno *spirito* veramente troppo *grossolano* 93. Infatti l'anima stessa, in quanto sostanza spirituale, pur essendo inoltre creata e non avendo potuto essere creata che per mezzo di Colui *per mezzo del quale sono state create tutte le cose e senza del quale nulla è stato fatto* 94, sebbene sia mutevole, tuttavia non è visibile, essi invece hanno ritenuto visibile il Verbo stesso e la stessa *Sapienza divina*, per mezzo della quale sono state fatte tutte le cose, mentre la Sapienza non è soltanto invisibile come lo è anche l'anima ma anche immutabile, mentre l'anima non lo è; è questa sua immutabilità che ci è stata ricordata nell'affermazione della Scrittura: *rimanendo in se stessa, rinnova ogni cosa* 95. E costoro, come sforzandosi di sostenere il loro errore traballante con le testimonianze delle divine Scritture, si servono delle affermazioni dell'apostolo Paolo e quanto viene affermato dell'unico e solo Dio, in cui riconosciamo la Trinità stessa, lo interpretano come affermato soltanto del Padre, non anche del Figlio e dello Spirito Santo. L'Apostolo afferma: *Al re dei secoli, immortale, invisibile, unico Dio, onore e gloria nei secoli dei secoli* 96. Egli dice anche: *Beato e solo potente, re dei re e dominatore dei dominanti, il solo che possiede l'immortalità ed abita una luce inaccessibile che nessun uomo ha mai veduto né può vedere* 97. Ci pare di esserci già sufficientemente intrattenuti sul modo in cui vanno interpretate tali affermazioni.

Confutazione di coloro che credevano solo il Padre immortale ed invisibile

9. 15. Coloro che vogliono che queste parole vadano intese come dette non del Figlio né dello Spirito Santo ma soltanto del Padre, affermano che il Figlio è visibile non per la carne assunta dalla Vergine ma già prima, per se stesso. Infatti affermano: "Egli è

apparso agli occhi dei Patriarchi". Fate loro questa obiezione: "Se il Figlio è visibile per se stesso è anche mortale per se stesso, e questo perché possiate essere coerenti con voi stessi, dato che volete intendere come dette solo del Padre le parole: *Colui che solo ha l'immortalità*; infatti se il Figlio è mortale soltanto dopo l'incarnazione, ammettete che il Figlio non sia ugualmente visibile che per l'incarnazione". Essi vi rispondono che secondo la loro opinione il Figlio non è mortale per l'incarnazione ma che era mortale, come era visibile, già prima dell'incarnazione. Infatti se si ammette che il Figlio è mortale solo per l'incarnazione, allora non è soltanto il Padre, con l'esclusione del Figlio, ad avere l'immortalità, perché anche il Verbo di lui, *per mezzo del quale sono state fatte tutte le cose, ha l'immortalità*. D'altra parte il Figlio, assumendo la carne mortale, non ha per questo perduto la sua immortalità, dato che nemmeno all'anima umana accade di morire con il corpo, secondo la testimonianza del Signore stesso: *Non temete coloro che uccidono il corpo ma non possono uccidere l'anima* 98. Ovvero anche lo Spirito Santo avrebbe dovuto incarnarsi. Ecco ciò che metterà certamente in imbarazzo i nostri contraddittori se il Figlio è mortale per l'incarnazione: spiegare come il Padre soltanto abbia l'immortalità con l'esclusione del Figlio e dello Spirito Santo. Ma lo Spirito Santo non si è incarnato. Allora nel caso che lo Spirito Santo, sebbene non si sia incarnato, sia tuttavia mortale, è chiaro che nemmeno il Figlio è mortale per l'incarnazione; se invece lo Spirito Santo è immortale, allora l'affermazione: *egli solo ha l'immortalità*, non va intesa solo del Padre. L'argomento con il quale costoro credono di poter dimostrare che il Figlio era per se stesso mortale anche prima dell'incarnazione è tutto qui: si può chiamare giustamente mortalità la stessa mutabilità 99. In tal senso si dice che muore anche l'anima, non perché essa si cambi in un corpo o in un'altra sostanza ma perché ogni cosa che adesso si trova ad esistere diversamente da prima, pur conservando la propria sostanza, si rivela mortale nella misura in cui ha cessato di essere ciò che era prima. "Ebbene, dicono, poiché il Figlio di Dio prima di nascere dalla vergine Maria è apparso, proprio lui in persona, ai Padri nostri, non sempre sotto un'unica e identica forma, ma in diverse forme ora in un modo ora in un altro, egli è sia visibile di per se stesso, perché, non essendosi ancora incarnato, si è manifestato nella sua sostanza immortale, sia mortale in quanto soggetto a mutamento. Così pure lo Spirito Santo che apparve una volta sotto forma di colomba, altra volta sotto forma di

fuoco" 100. "Perciò, essi concludono, non concerne la Trinità ma singolarmente e propriamente il Padre l'affermazione: *All'immortale, all'invisibile, all'unico Dio* 101; e l'altra: *Colui che solo ha l'immortalità ed abita in una luce inaccessibile, Colui che nessun uomo vide mai, né può vedere* 102".

La verità si deve cercare con zelo pacifico

9. 16. Ma lasciamo dunque da parte costoro che, incapaci di farsi un'idea della natura invisibile dell'anima, erano ben lungi dal riconoscere che la sostanza di Dio solo ed unico, ossia del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, non solo rimane invisibile ma anche immutabile e perciò fissa in una vera ed autentica immortalità. In quanto a noi che affermiamo che mai Dio, Padre, Figlio, Spirito Santo è apparso agli occhi degli uomini se non per mezzo di una creatura materiale sottomessa alla sua potenza, con impegno pacifico e nella pace cattolica sforziamoci di indagare, pronti a tener conto di ogni critica fraterna e giusta e perfino degli attacchi di un nemico, nel caso che abbia ragione, se, prima che Cristo si incarnasse, sia apparso ai nostri padri Dio nella sua indivisibile unità o una delle Persone della Trinità ovvero ciascuna di esse, quasi avvicinandosi.

Era una persona della Trinità, o tutta la Trinità che parlava con Adamo?

10. 17. Incominciamo con il colloquio raccontato nel Genesi tra Dio e l'uomo, che Dio stesso aveva formato dal fango 103. Se lasciamo da parte il senso figurato per attenerci letteralmente all'autorità storica dell'episodio, sembra che Dio abbia parlato sotto forma umana con l'uomo. Questo certamente non è detto in maniera espressa nel testo ma il contesto della narrazione lo lascia intendere, soprattutto per questo particolare del racconto: Adamo udì la voce di Dio che passeggiava di sera in Paradiso e si nascose in mezzo al giardino che era nel Paradiso e a Dio che gli chiedeva: *Adam, dove sei?*, rispose: *Ho udito la tua voce e mi sono nascosto da te, perché sono nudo* 104. Non vedo come si possa intendere alla

lettera tale passeggiata di Dio e questa conversazione, se Dio non apparve in forma umana. Infatti non si può dire che si tratti soltanto di un fenomeno uditivo prodotto da Dio, perché si afferma che Dio ha passeggiato, né si può asserire che colui che camminava in quel luogo non fosse visibile, dato che Adamo stesso dice di essersi nascosto dallo sguardo di Dio. Chi era dunque colui che passeggiava: era il Padre o il Figlio o lo Spirito Santo? Ovvero era semplicemente il Dio Trinità senza distinzione di Persone che parlava all'uomo sotto forma umana? In verità la sintassi del racconto biblico non sembra mai passare da un soggetto ad un altro e sembra che a rivolgersi al primo uomo sia proprio Colui che diceva: *Sia la luce* 105, e: *Ci sia il firmamento* 106, e le altre espressioni durante i giorni della creazione. Ora si è soliti ammettere che fu *Dio Padre* che comandò che *esistesse tutto ciò che volle fare*. Infatti egli fece tutte le cose per mezzo del suo Verbo, quel *Verbo* che noi riconosciamo come *unico suo Figlio*, secondo la norma ortodossa della fede. Se fu dunque Dio Padre che parlò al primo uomo, lui che passeggiava alla sera nel Paradiso, se da lui fuggiva Adamo peccatore *inoltrandosi nel giardino* 107, perché non si può intendere che fu ancora lui che apparve ad Abramo e a Mosè e a tutti coloro cui volle apparire nel modo in cui gli piacque, servendosi di una creatura mutevole e visibile a lui docile, pur rimanendo in se stesso e nella sua sostanza per la quale è immutabile e invisibile? Ma può darsi che la Scrittura sia passata, senza farlo rilevare esplicitamente, da un soggetto ad un altro e che, mentre ha narrato che fu il Padre a dire: *Sia la luce* e tutto ciò che il Genesi dice che il Padre ha fatto per mezzo del Verbo 108, già indicasse ora che è il Figlio a parlare al primo uomo, senza dirlo chiaramente, ma lasciandolo intendere a coloro che lo possono capire.

Si tratta di un problema difficile da risolvere

10. 18. Chi dunque possiede la forza di penetrare con l'acume dello spirito questo enigma, così che chiaramente comprenda che anche il Padre, ovvero solo il Figlio e lo Spirito Santo possano manifestarsi agli occhi degli uomini per mezzo delle creature visibili, continui nelle sue riflessioni e, se può, ne prepari l'esposizione e l'analisi.

Tuttavia la cosa, per quanto riguarda questo passo della Scrittura in cui è detto che Dio ha parlato all'uomo, mi pare misteriosa. Tanto più che non appare con chiarezza se Adamo fosse solito vedere Dio con gli occhi corporei, dato che è una grossa questione, particolarmente, il sapere quali occhi si aprirono ad Adamo ed Eva quand'ebbero gustato il frutto proibito [109](#); questi occhi infatti, prima che essi gustassero il frutto, erano chiusi. Non mi pare di dire cosa troppo azzardata se affermo soltanto che Dio non ha potuto camminare in altro modo che sotto forma corporea, se la Scrittura rappresenta il Paradiso come un luogo terrestre. Certo è possibile dire che Adamo udisse il suono delle parole senza vedere alcuna forma sensibile, perché, dal fatto che la Scrittura affermi che Adamo *si nascose dal suo sguardo* [110](#), non si deve necessariamente concludere che Adamo vedesse abitualmente Dio. E se intendessimo non che Adamo potesse vedere Dio, ma che temeva di essere visto da lui, perché ne aveva sentito la voce e i passi? Infatti anche Caino disse a Dio: *Mi nasconderò dal tuo cospetto* [111](#), e tuttavia noi non siamo costretti a pensare che egli vedesse abitualmente Dio con gli occhi corporei, sotto una forma visibile, sebbene sentisse la sua voce che lo interrogava circa il suo delitto e parlava con lui. È difficile sapere quale specie di linguaggio Dio usasse allora per farsi sentire agli orecchi sensibili degli uomini [112](#), specialmente quando parlava col primo uomo; ed è una questione che non intendiamo esaminare in quest'opera. Tuttavia se non c'erano che voci e suoni per cui una certa presenza sensibile di Dio era offerta ai primi uomini, non vedo perché non dovrei riconoscervi la persona di Dio Padre, tanto più che è lui che si è manifestato nella voce udita quando *Gesù sul monte, alla presenza dei tre discepoli si trasformò* [113](#), in quella quando *la colomba discese su di lui appena battezzato* [114](#), e nella risposta che ricevette quando pregò il Padre di glorificarlo: *Io l'ho glorificato e lo glorificherò ancora* [115](#). Non che la voce abbia potuto echeggiare senza l'intervento del Figlio e dello Spirito Santo, perché la Trinità è indivisibile nel suo operare, ma quella voce è echeggiata per manifestare la persona del Padre soltanto, come la natura umana tratta dal seno della vergine Maria è opera della Trinità, ma unita personalmente al Figlio soltanto; infatti la Trinità invisibile ha prodotto il personaggio visibile del Figlio soltanto. E nulla ci impedisce di riconoscere, in quelle voci udite da Adamo, non solo l'opera della Trinità, ma anche di intenderle come manifestazione della medesima Trinità. Siamo infatti obbligati ad

attribuire solo al Padre l'espressione: *Questo è il mio Figlio diletto* 116. Né la fede né la ragione ci permettono di considerare Gesù come figlio dello Spirito Santo, né Figlio in rapporto a se stesso. E quando si udì l'espressione: *L'ho glorificato e ancora lo glorificherò*, noi non vi riconosciamo che la persona del Padre. È infatti la risposta a quell'invocazione del Signore: *Padre, glorifica il tuo Figlio*, preghiera che non poté rivolgere che a Dio Padre, in nessun modo allo Spirito Santo del quale non è figlio. Ma qui, dove si afferma: *Ed il Signore Dio disse ad Adamo* 117, non si può dire per quale motivo non possa trattarsi della Trinità medesima.

La visione di Abramo

10. 19. Così quando leggiamo: *E disse Dio ad Abramo: esci dalla tua terra, dalla tua famiglia e dalla casa di tuo padre* 118, non appare chiaro se Abramo abbia soltanto udito una voce o se abbia anche visto qualcosa con i suoi occhi. Ma poco dopo, è vero, c'è un testo un po' più chiaro: *Il Signore apparve ad Abramo, e gli disse: Darò questo territorio alla tua discendenza* 119. Ma nemmeno qui è detto chiaramente sotto quale forma *gli sia apparso il Signore*, e se sia apparso il Padre o il Figlio o lo Spirito Santo. Forse si potrà pensare che sia apparso ad Abramo il Figlio, perché non è detto "gli apparve Dio", ma: *gli apparve il Signore* 120; e Signore sembra un nome proprio al Figlio per testimonianza dell'Apostolo: *E sebbene ci siano dei cosiddetti dèi sia in cielo che sulla terra, come ci sono molti dèi e molti signori, tuttavia per noi c'è un Dio solo, il Padre, dal quale provengono tutte le cose e noi siamo in lui, e un solo Signore Gesù Cristo, per mezzo del quale sono state create tutte le cose e noi siamo per mezzo di lui* 121. Ma in molti passi della Scrittura anche il Padre è detto Signore, come: *Il Signore disse a me: Tu sei il mio Figlio, oggi ti ho generato* 122; ed inoltre: *Disse il Signore al mio Signore: Siedi alla mia destra* 123. E vi sono dei passi in cui anche lo Spirito Santo è detto Signore, come quando l'Apostolo dice: *Il Signore è Spirito* 124 ; e, per impedire che qualcuno pensasse trattarsi del Figlio che sarebbe stato chiamato Spirito per la sua natura immateriale, proseguendo aggiunge: *Dove c'è lo Spirito del Signore c'è la libertà* 125. Ora nessuno dubiterà che lo Spirito del Signore sia lo Spirito Santo. Pertanto, ritornando al passo di cui si parlava, non appare chiaro

che sia apparsa ad Abramo una Persona della Trinità o lo stesso Dio Trinità, ossia il Dio unico di cui è stato detto: *Adorerai il Signore Dio tuo ed a lui solo servirai* 126. Certo *sotto la quercia di Mambre* 127 Abramo vide tre uomini, ai quali offrì ospitalità, che ricevette sotto il suo tetto e servì alla sua tavola 128. Ma la Scrittura, iniziando a narrare quell'episodio, non dice "Gli apparvero tre uomini" ma: *Gli apparve il Signore*. Solo poi, continuando a descrivere come gli sia apparso il Signore, aggiunse la narrazione riguardante i tre uomini che Abramo invita, al plurale, in casa sua. Più avanti si rivolge loro al singolare come se ci fosse un solo uomo. Così pure uno solo gli promette un figlio da Sara e la Scrittura chiama questi "Signore", come all'inizio del racconto ha detto: *Apparve il Signore ad Abramo* 129. Dunque Abramo li invita, lava loro i piedi, alla loro partenza li accompagna come fossero uomini, ma parla loro come rivolgendosi al Signore Dio, sia quando gli viene promesso un figlio, sia quando gli è annunciata l'imminente distruzione di Sodoma.

Appaiono tre uomini: perché non riconoscere rivelata visibilmente l'uguaglianza della Trinità?

11. 20. Questo passo della Scrittura richiede un'analisi non sommaria né frettolosa. Se fosse infatti apparso un solo uomo, coloro che affermano che il Figlio di Dio era visibile per la sua natura già prima di nascere dalla Vergine, chi direbbero che fosse se non lui stesso? Certamente, dato che secondo loro è del Padre che è detto: *Al solo Dio invisibile* 130. Tuttavia potrei chiedere loro ancora come, prima dell'incarnazione, il Figlio sia stato trovato nel sembiante come uomo, perché gli sono stati lavati i piedi ed egli ha mangiato ad una tavola umana. Come poteva accadere questo *mentre ancora sussisteva soltanto in natura di Dio, senza ritenere rapina la sua uguaglianza con Dio*? Forse che si era già *esinanito, prendendo la natura di servo, divenuto simile agli uomini e ritrovato nel sembiante come uomo* 131? Ma noi sappiamo che ha fatto questo venendo alla luce dalla Vergine. In che modo dunque prima di aver fatto questo *apparve ad Abramo* sotto le sembianze di quest'unico uomo? Era forse questa forma umana soltanto un fantasma? Potrei fare queste domande se ad Abramo fosse apparso un solo uomo e lo si considerasse il Figlio di Dio. Ma, poiché apparvero tre, senza che

di alcuno di essi si dica che aveva preminenza sugli altri per natura o per l'età o per la forza, perché non dovremmo riconoscere qui manifestata in maniera visibile, attraverso una creatura visibile, l'uguaglianza della Trinità e l'unità e l'identità della sostanza nelle tre Persone?

11. 21. Qualcuno potrebbe credere in realtà che la Scrittura faccia intendere la superiorità di uno di quei tre uomini e faccia vedere in lui il Signore, il Figlio di Dio, mentre quei due sarebbero i suoi Angeli, in quanto Abramo, pur essendo apparsi in tre, rivolge la parola ad uno solo chiamandolo "Signore". La Scrittura non ha tralasciato di prevenire e contraddire tali future speculazioni e opinioni. E lo fa poco dopo quando narra che due Angeli visitarono Lot. Quel sant'uomo che meritò di sfuggire alla distruzione di Sodoma, rivolge al singolare il titolo "Signore" 132. La Scrittura infatti continua così: *Il Signore se ne andò, quand'ebbe finito di parlare ad Abramo, ed Abramo ritornò a casa sua* 133.

La visione di Lot

12. 21. Vennero due Angeli a Sodoma sul far della sera 134. A questo punto va studiato più attentamente il problema che mi sono proposto di chiarire. È certo che Abramo parlava con tre uomini, eppure egli rivolge al singolare l'appellativo di "Signore". Qualcuno forse dirà che in uno solo fra i tre riconosceva il Signore, negli altri due riconosceva gli Angeli di lui. Ma in questo caso che significa il seguito del testo: *Partì il Signore dopo che ebbe finito di parlare ad Abramo ed Abramo ritornò a casa sua* 135. *Due Angeli giunsero allora a Sodoma sul far della sera* 136? Forse che se ne era andato quello solo che fra i tre era riconosciuto come il Signore ed aveva mandato i due Angeli che erano con lui a distruggere Sodoma? Vediamo dunque il seguito del testo: *Vennero - dice la Scrittura - due Angeli a Sodoma sul far della sera. Lot sedeva alla porta di Sodoma. Appena li vide, Lot andò loro incontro e si prostrò fino a terra dicendo: Vi prego, signori, degnatevi di venire in casa del vostro servo* 137. Qui appare chiaro che gli Angeli erano due, che essi al plurale furono invitati in casa, che sono stati rispettosamente chiamati signori, perché forse erano stati presi per uomini.

12. 22. V'è però un'altra difficoltà: se non avesse riconosciuto in essi degli Angeli di Dio, Lot non si sarebbe prostrato dinanzi a loro fino a terra. Ma perché allora offre alloggio e vitto a loro, come se avessero bisogno di tale cortesia? Ma qualunque sia il segreto che qui si cela, continuiamo a trattare il tema che avevamo iniziato. Appaiono in due, ambedue sono detti Angeli, sono invitati al plurale, Lot parla con loro al plurale fino all'uscita da Sodoma. Poi la Scrittura continua e dice: *E dopo averli fatti uscire, essi gli dissero: Mettiti in salvo, ne va della vita! Non guardare indietro e non fermarti in nessun luogo della pianura, va' al monte, là sarai salvo, che per caso non perisca. Ma Lot rispose loro: Te ne prego, Signore, ecco il tuo servo ha trovato grazia agli occhi tuoi* 138. Che significa ciò: *Disse loro: Te ne prego, Signore...*, se era già partito colui che era il Signore e che aveva mandato gli Angeli? Perché è detto: *Te ne prego, Signore*, e non: "Ve ne prego, Signori"? Se Lot volle interpellare uno di loro, perché la Scrittura dice: *Disse Lot a loro: Te ne prego, Signore, ecco il tuo servo ha trovato grazia ai tuoi occhi?* Dobbiamo vedere anche qui nel plurale due persone? E poi l'unico Dio Signore nell'unità della sua natura, per il fatto che ai due ci si rivolge come ad uno solo? Ma di quali due persone si tratta? Del Padre e del Figlio, o del Padre e dello Spirito Santo, oppure del Figlio e dello Spirito Santo? Forse l'ultima ipotesi è la più convincente. Infatti essi dicono di essere stati mandati, ciò che noi affermiamo del Figlio e dello Spirito Santo, mentre in nessun luogo della Scrittura noi troviamo che il Padre sia stato mandato.

Il rovetto ardente

13. 23. Quando Mosè fu mandato per *liberare il popolo d'Israele dall'Egitto* 139, ecco come, secondo la Scrittura, Dio gli apparve: *Stava pascolando il gregge di Ietro, suo suocero, sacerdote di Madian, e nel guidare il gregge oltre il deserto giunse al monte di Dio, Horeb. E l'Angelo del Signore gli apparve in una fiamma di fuoco, in mezzo a un rovetto. Ed egli osservò che il rovetto era tutto una fiamma di fuoco e non si consumava. E Mosè disse: Voglio andar là a vedere questa grande visione: per quale ragione il rovetto non si consuma! E il Signore vide che egli si era avvicinato da una parte ad osservare e lo chiamò di mezzo al rovetto dicendo: Io sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di*

Isacco, il Dio di Giacobbe 140. Anche qui si parla prima di un Angelo del Signore, poi di Dio. L'Angelo è dunque forse il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe? Si può allora giustamente pensare che si tratti del Salvatore stesso, del quale l'Apostolo dice: *Coloro ai quali appartengono i Patriarchi e dai quali è uscito il Cristo secondo la carne, Colui che è al di sopra di tutte le cose, Dio benedetto nei secoli* 141. Com'è dunque il Dio benedetto nei secoli al di sopra di tutte le cose, non irragionevolmente si pensa che sia anche qui egli stesso il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe. Ma perché prima è chiamato *Angelo del Signore*, quando appare *nella fiamma di fuoco in mezzo al rovetto* 142? Forse perché era uno degli innumerevoli Angeli ma incaricato di rappresentare la persona del suo Signore? Oppure era stata assunta qualche creatura che si manifestasse visibilmente per compiere quella funzione e a cui far pronunciare le parole sensibili con le quali fosse segnalata la presenza del Signore anche ai sensi umani, in maniera adatta per mezzo di una creatura sottomessa a Dio? Se era qualcuno degli Angeli, chi può dire incontestabilmente se sia stato incaricato di rappresentare la persona del Figlio o dello Spirito Santo o di Dio Padre o semplicemente la stessa Trinità, *Dio unico e solo*, cosicché l'Angelo poté dire: *Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe* 143? Infatti non si può affermare che il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe sia il Figlio di Dio e non il Padre, e nessuno oserà dire che lo Spirito Santo o la stessa Trinità che è, come crediamo e pensiamo, il Dio unico, non sia il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe. Poiché non è il Dio di quei Patriarchi chi non è Dio. Ora se non solamente il Padre è Dio, come lo riconoscono anche tutti gli eretici, se è Dio anche il Figlio, come essi debbono ammettere, sia pur contro voglia, in forza delle parole dell'Apostolo: *Egli è al di sopra di tutte le cose, Dio benedetto nei secoli* 144, se è Dio anche lo Spirito Santo, secondo quanto dice l'Apostolo: *Glorificate Dio nel vostro corpo* 145, mentre prima aveva detto: *Non sapete che i vostri corpi sono templi dello Spirito Santo che è in voi e che voi avete ricevuto da Dio?* 146 se tutti e tre sono un solo Dio 147, come crede l'ortodossia cattolica, non appare sufficientemente chiaro quale persona della Trinità rappresentasse quell'Angelo, nel caso fosse uno degli Angeli, né se rappresentasse una Persona ovvero la Trinità stessa. Se invece una cosa già esistente fu presa in uso e perché apparisse agli occhi umani e perché si facesse sentire agli orecchi e fu chiamata e *Angelo del Signore* e *Signore* e *Dio*, allora in

questo caso Dio non si può intendere come Padre ma o come Figlio o come Spirito Santo. Certo a proposito dello Spirito Santo non ricordo alcun testo in cui sia chiamato "angelo", ma la sua azione potrebbe permetterci di attribuirgli questo appellativo. Infatti è detto di lui: *Vi annunzierà le cose che accadranno* 148. Ora è noto che il termine greco "angelo" tradotto in latino significa "nunzio". Quanto al Signor Gesù Cristo si legge in maniera chiarissima presso il Profeta l'appellativo che gli è attribuito di *Angelo del gran consiglio* 149. Le altre due denominazioni di Dio e di Signore degli Angeli competono e allo Spirito Santo e al Figlio di Dio.

La colonna di nube e di fuoco

14. 24. Similmente la Scrittura racconta a proposito dell'*esodo* dei figli d'Israele dall'Egitto 150: *Dio li precedeva, di giorno in forma di colonna di nube per guidarli nel cammino; di notte in forma di fuoco; e non si rimosse mai dal cospetto del popolo la colonna di nube di giorno né la colonna di fuoco di notte* 151. Chi può dubitare in questo caso che Dio si manifestò agli occhi degli uomini per mezzo di una creatura, una creatura corporea, sottomessa alla sua volontà e non nella sua stessa sostanza? Ma non appare altrettanto chiaro se si sia manifestato il Padre o il Figlio o lo Spirito Santo ovvero la Trinità medesima, Dio unico. Né ritengo che questo venga precisato nel passo seguente: *La gloria del Signore apparve nella nube. E il Signore parlò a Mosè dicendo: Ho inteso le mormorazioni dei figli d'Israele* 152.

La visione sul Sinai

15. 25. Parliamo ora delle nubi, delle voci, delle folgori, della tromba, del fumo del monte Sinai: *Il monte Sinai fumava tutto, perché il Signore vi era disceso in mezzo al fuoco; e il fumo saliva come fumo di fornace. Tutto il popolo era tremendamente spaventato. Il suono della tromba si faceva sempre più forte. Mosè parlava e Dio gli rispondeva con un tuono* 153. E poco più avanti, dopo che era stata data la Legge espressa nei dieci comandamenti, la Scrittura prosegue: *E tutto il popolo era spettatore dei tuoni, dei lampi, del suono della tromba e del monte che fumava* 154, e poco dopo: *Il popolo se ne stette in distanza,*

mentre Mosè si accostò alla caligine dov'era Iddio e il Signore disse a Mosè... 155. Che dire qui se non che non c'è alcuno così sciocco da credere che il fumo, il fuoco, le nubi, la caligine e le altre cose simili sono la sostanza del Verbo e della Sapienza di Dio, che è il Cristo, oppure la sostanza dello Spirito Santo? Nemmeno gli Ariani sono mai giunti a tal punto da affermare questo di Dio Padre. Perciò quei prodigi sono stati compiuti per mezzo della *creatura che è docile al Creatore 156*, e furono presentati ai sensi degli uomini in maniera ad essi conveniente; altrimenti basandosi sull'affermazione: *Mosè entrò nella caligine dov'era Dio 157*, secondo un modo di pensare grossolano, qualcuno crederà che il popolo abbia visto la caligine ma Mosè dentro la caligine abbia visto con gli occhi corporei il Figlio di Dio che i folli eretici vogliono sia apparso nel suo stesso essere. Si può ammettere che Mosè l'abbia visto con gli occhi corporei se è possibile contemplare con gli occhi corporei, non dico la Sapienza di Dio, ossia il Cristo, ma anche soltanto la stessa sapienza d'un uomo qualunque e di qualsiasi saggio. Ovvero perché la Scrittura dice degli antenati di Israele che essi *videro il luogo ove s'era posato il Dio d'Israele, e che sotto i suoi piedi vi era come una lastra lavorata di zaffiro e per chiarezza somigliante al cielo 158*, si deve ammettere che Colui che è il Verbo e la Sapienza di Dio si sia posato nel suo essere in un punto dello spazio terrestre, lui che *tende la sua potenza da una estremità all'altra e tutto amministra con bontà 159*; e il Verbo di Dio per mezzo del quale sono state fatte tutte le cose, sia così mutevole che talora si contrae, talaltra si distende? (Il Signore *conservi puri* da tali pensieri *gli spiriti dei suoi fedeli*). Invece, come spesso abbiamo detto, è per mezzo della creatura sottomessa a Dio che tali fenomeni visibili e sensibili vengono presentati per significare Dio invisibile e intelligibile (cioè non solo il Padre ma anche il Figlio e lo Spirito Santo), *dal quale provengono, per mezzo del quale o nel quale sono tutte le cose 160*; sebbene rimanga vero che *le invisibili perfezioni di Dio, fin dalla creazione del mondo, sono rese intelligibili, se ben considerate, dalle opere sue, sia la sua eterna potenza sia la sua divinità 161.*

Forse questi fenomeni rivelavano lo Spirito Santo

15. 26. Tuttavia per quanto riguarda il problema che abbiamo

cominciato a trattare, non vedo come riconoscere chi, anche sul monte Sinai, per mezzo di tutti quei prodigi terrificanti, presentati ai sensi degli uomini, propriamente parlava, se il Dio Trinità o il Padre o il Figlio o lo Spirito Santo. Ma se è permesso avanzare qui un'ipotesi con riserva e circospezione, senza azzardarsi a fare una vera affermazione, perché, dato che possa trattarsi di una Persona della Trinità, non pensare piuttosto allo Spirito Santo? La Legge che fu data in quel momento, secondo l'affermazione della Scrittura, è stata scritta sulle tavole di pietra dal *dito di Dio* 162, appellativo che, come sappiamo dal Vangelo, designa lo Spirito Santo 163. D'altra parte c'è un intervallo di cinquanta giorni dall'uccisione dell'agnello e dalla celebrazione della Pasqua al giorno in cui cominciarono ad accadere queste cose sul monte Sinai, come dopo la passione del Signore c'è un intervallo di cinquanta giorni dalla risurrezione di lui al giorno in cui venne lo Spirito Santo promesso dal Figlio di Dio. Inoltre quando venne, secondo quanto si legge negli Atti degli Apostoli, apparve sotto forma di lingue separate di fuoco, che *si posò su ciascuno degli Apostoli* 164, e questo concorda con l'Esodo in cui è scritto: *Il monte Sinai fumava tutto, perché vi era disceso Dio nel fuoco* 165, e un poco più avanti: *La maestà del Signore si presentò sotto l'aspetto di un fuoco ardente sulla vetta del monte davanti ai figli d'Israele* 166. Nell'ipotesi che questi prodigi siano accaduti in tal modo perché né il Padre né il Figlio potevano manifestarsi in quel luogo a quella maniera senza lo Spirito Santo, per mezzo del quale la Legge doveva essere scritta, allora abbiamo la certezza che in quel luogo apparve Dio, non nella sua sostanza che rimane invisibile ed immutabile, ma per mezzo di quella cosa creata. Però nessun segno particolare indica, per quanto io possa comprendere, che si trattasse di una determinata Persona della Trinità.

Mosè non vide Dio nella sua essenza

16. 27. Ordinariamente i più rimangono perplessi anche di fronte a queste parole: *E il Signore parlò a Mosè a faccia a faccia come uno parla al suo amico* 167. Tuttavia poco dopo lo stesso Mosè dice: *Or dunque, se ho trovato grazia agli occhi tuoi, mostrati a me chiaramente, affinché ti veda e trovi grazia agli occhi tuoi e sappia che questo popolo è veramente il tuo popolo* 168. E poco dopo ancora: *E*

disse Mosè al Signore: Fammi vedere la tua maestà 169. Com'è che si riteneva da alcuni che nelle apparizioni di cui si è detto prima fosse Dio a farsi vedere nella sua sostanza, tanto che qualche incompetente ha considerato il Figlio di Dio visibile in se stesso e non attraverso le creature e si riteneva che Mosè fosse entrato *in mezzo alla caligine*, nel senso che agli occhi del popolo si presentava *una cortina di nubi* 170 mentre dentro le nubi egli contemplava la faccia di Dio e ascoltava le sue parole? Ed in che senso è detto: *Il Signore parlò a Mosè a faccia a faccia come chi parla al suo amico* 171? Ecco, lo stesso Mosè dice: *Se ho trovato grazia al tuo cospetto, mostrati a me chiaramente* 172. Evidentemente Mosè si rendeva ben conto di quello che gli appariva in modo materiale e domandava la vera visione di Dio in modo spirituale. Quella conversazione che si manifestava attraverso delle voci, evidentemente era modulata come quella di un amico che parla ad un amico. Ma Dio Padre chi lo vede con gli occhi corporei? *Il Verbo*, che era *al principio ed era Dio e per mezzo del quale sono state fatte tutte le cose* 173, chi lo vede con gli occhi corporei? E lo Spirito di sapienza chi lo vede con gli occhi corporei? Che significa poi: *Mostrati a me chiaramente* 174, se non: "Mostra a me la tua sostanza"? Se Mosè non avesse fatto questa domanda, si sarebbe certo obbligati a sopportare gli sciocchi che ritengono che, attraverso i fatti e le parole sopra raccontati, fosse apparsa visibile la sostanza di Dio agli occhi di Mosè, mentre ci è rivelato in modo evidentissimo che Mosè non poté ottenere tale visione, sebbene ne avesse manifestato il desiderio. Chi oserà dunque affermare che attraverso tali fenomeni, simili a quelli che apparvero in forma visibile anche a Mosè, sia apparso il vero essere di Dio agli occhi di qualche mortale e non invece una creatura docile al volere di Dio?

16. 28. Ed ecco ancora ciò che il Signore dice a Mosè nel seguito del testo: *Non potrai vedere la mia faccia e vivere, perché nessun uomo può vedere la mia faccia e vivere. Poi disse: Ecco qui un luogo vicino a me; mettimi su quella roccia, mentre passerà la mia maestà. Io ti porrò al sommo della roccia e ti coprirò con la mia mano finché io non sia passato. Poi ritirerò la mano e vedrai il mio dorso, ma la mia faccia non ti apparirà* 175.

Il dorso di Dio significa la carne di Cristo

17. 28. Non senza ragione abitualmente s'intende il dorso di Dio come un'immagine del Signore nostro Gesù Cristo nel senso della carne secondo la quale nacque dalla Vergine, morì, risorse. Dorso di Dio può dirsi la carne di Cristo perché la mortalità è molto inferiore alla divinità, oppure perché egli si è degnato assumerla posteriormente 176, quasi alla fine del mondo; mentre la sua faccia significa quella natura divina nella quale *non considerò una rapina la sua somiglianza con Dio Padre* 177, natura *che nessuno può vedere senza morire* 178, oppure perché dopo questa vita, nella quale siamo *pellegrini lontani dal Signore* 179 e dove *il corpo corruttibile pesa sull'anima* 180, *vedremo Cristo a faccia a faccia* 181, come dice l'Apostolo; di questa vita un Salmo dice: *Sì, tutta parvenza è ogni uomo che vive* 182; ed un altro: *perché nessun vivente può giustificarsi davanti a te* 183. In questa vita, come afferma Giovanni, *non è ancora stato mostrato quello che saremo. Sappiamo - dice - che quando ciò sarà manifesto saremo simili a lui perché lo vedremo quale egli è* 184, intendendo evidentemente che ciò fosse riferito all'aldilà, dopo questa vita, quando avremo pagato il debito della morte e ricevuto la promessa della risurrezione. Oppure, perché anche adesso nella misura in cui conosciamo spiritualmente *la Sapienza di Dio per mezzo della quale sono state fatte tutte le cose* 185 nella stessa misura noi moriamo agli affetti carnali cosicché consideriamo questo mondo come morto a noi, anche noi moriamo a questo mondo e diciamo con l'Apostolo: *Il mondo per me è crocifisso ed io per il mondo* 186. Infatti di questa morte l'Apostolo dice anche: *Se dunque siete morti con Cristo, perché, come viventi nel mondo, vi lasciate imporre i precetti?* 187. Non è dunque senza motivo che nessuno potrà, senza morire, *vedere la faccia* 188, cioè la stessa manifestazione della Sapienza di Dio. Essa è infatti quello splendore verso cui sospira, per contemplarlo, ogni uomo che desidera *amare Dio con tutto il suo cuore, con tutta la sua anima, con tutto il suo spirito* 189. Per fargli raggiungere tale contemplazione *chi ama il suo prossimo come se stesso* edifica quanto più può anche il suo prossimo; *da questi due precetti dipende tutta la Legge e i Profeti* 190. Questa idea esprime anche lo stesso Mosè che, dopo aver detto, spinto dall'amore di Dio che più di tutto lo bruciava: *Se ho trovato grazia ai tuoi occhi, mostrati a me chiaramente perché trovi grazia al tuo cospetto* 191, subito per amore anche del prossimo aggiunse: *E perché sappia che*

questo popolo è il tuo popolo 192. Essa dunque è la bellezza il cui desiderio rapisce ogni anima razionale, anima tanto più ardente quanto più pura, tanto più pura quanto più si eleva alle realtà spirituali, tanto più si eleva alle realtà spirituali quanto più muore alle realtà carnali. Ma fino a che *siamo pellegrini lontano dal Signore e camminiamo per fede e non per visione* 193, è il dorso di Cristo, cioè la sua carne, che dobbiamo guardare per mezzo della stessa fede, ossia fermi sul solido fondamento della fede che la pietra simboleggia: essa dobbiamo contemplare da tale osservatorio perfettamente sicuro, cioè all'interno della Chiesa cattolica, della quale è stato detto: *E sopra questa pietra edificherò la mia Chiesa* 194. Infatti con tanta maggior certezza amiamo la faccia di Cristo, che desideriamo vedere, quanto più scopriamo nel suo "dorso" la grandezza dell'amore con cui Cristo *per primo ci ha amati* 195.

La fede nella risurrezione di Cristo ci salva

17. 29. Tuttavia è la fede della sua risurrezione in quella stessa carne che salva e giustifica: *Se infatti - dice l'Apostolo - credi in cuor tuo che Dio lo ha risuscitato dai morti, sarai salvo* 196. Il quale - dice ancora l'Apostolo - *fu consegnato per i peccati nostri e fu risuscitato per la nostra giustificazione* 197. Dunque è la risurrezione del corpo del Signore che è il merito della nostra fede. Che il suo corpo sia morto sulla croce della passione, anche i suoi nemici l'hanno creduto, ma non credono che sia risorto. Ciò credendo con assoluta certezza, noi lo contempliamo, per così dire, da una pietra incrollabile: è per questo che *noi attendiamo con confidente speranza l'adozione, il riscatto del nostro corpo* 198. Perciò speriamo di vedere nelle membra di Cristo (e queste membra siamo noi) ciò che l'ortodossia della fede ci rivela realizzato in lui, come nel nostro capo. Da quella pietra non vuole essere visto se non nel suo "dorso" dopo che è passato: vuole che noi crediamo nella sua risurrezione. *Pasqua* infatti è un termine ebraico che significa *passaggio*. Per questo Giovanni Evangelista afferma: *Ma prima della festa di Pasqua, sapendo Gesù che era venuta la sua ora di passare da questo mondo al Padre* 199.

Solo nella Chiesa cattolica vede il dorso di Dio chi crede nella risurrezione di Cristo

17. 30. Quelli che credono questo ma al di fuori della Chiesa cattolica, in qualche scisma o eresia, non vedono il "dorso" del Signore dal luogo posto vicino a lui. Che significa infatti l'espressione del Signore: *Ecco un posto vicino a me e tu starai sulla pietra* 200? Quale luogo sulla terra è vicino al Signore, se essere vicino a lui non è attingerlo spiritualmente? Infatti quale luogo non è vicino al Signore, che *estende la sua potenza da un'estremità all'altra del mondo, e tutto amministra con bontà* 201, di cui è stato detto che *il cielo è il suo trono e la terra lo sgabello dei suoi piedi*; che disse: *Qual è la casa che mi costruirete? Dov'è il luogo del mio riposo? Forse che tutte queste cose non sono state fatte dalla mia mano* 202? Ma certamente il posto vicino a lui, in cui si sta sulla pietra, è la Chiesa cattolica stessa, nella quale vede con profitto *la Pasqua*, ossia *il passaggio del Signore* 203, e il suo "dorso", cioè il suo corpo, chi crede nella risurrezione. È detto: *Mettiti sulla roccia, mentre passerà la mia maestà* 204. Certo, perché appena è *passata la maestà del Signore* nella glorificazione di Gesù Cristo che risorge e *ascende al Padre*, noi siamo stati consolidati *sulla pietra* 205. E Pietro stesso è stato consolidato allora in modo da poter predicare con coraggio colui che prima di essere stato consolidato aveva negato tre volte per timore 206. Pietro senza dubbio per predestinazione era stato posto al sommo della roccia ma il Signore lo copriva ancora con la mano perché non vedesse. Pietro avrebbe visto più tardi il dorso di Cristo; ma questi non era ancora passato, passato s'intende *dalla morte alla vita* 207, non era stato ancora glorificato con la risurrezione.

La fede dei Giudei in Cristo risuscitato

17. 31. Più avanti, nell'Esodo, la Scrittura dice: *Ti coprirò con la mano finché io non sia passato. Poi ritirerò la mia mano e vedrai il mio dorso* 208. Ora molti Israeliti, che in quel momento Mosè prefigurava, dopo la risurrezione del Signore, credettero in lui, come se già ne vedessero il "dorso" e non avessero più la sua mano sui loro occhi. Perciò l'Evangelista ricorda questa profezia di Isaia: *Rendi ottuso il cuore di questo popolo e ottura le sue orecchie e i suoi occhi accieca* 209. Infine non è assurdo intendere che si parli di loro

nel Salmo: *Poiché di giorno e di notte si è appesantita su di me la tua mano* 210; di giorno, cioè quando forse faceva i miracoli evidenti e tuttavia non era riconosciuto da essi; di notte, invece, quando egli moriva nella sua passione ed essi erano certi della sua morte e della sua scomparsa come di quelle di qualsiasi altro uomo. Ma quando fu passato in modo che non potessero vederne che il "dorso", per la predicazione loro rivolta dall'apostolo Pietro sulla *necessità che Cristo patisse e risorgesse* 211, furono compenetrati dal dolore e dal pentimento 212. Cosicché si realizzò in loro, dopo che furono battezzati, quant'è scritto all'inizio del Salmo citato: *Beati coloro ai quali sono state rimesse le iniquità e sono stati cancellati i peccati* 213. Per questo il Salmo aveva detto: *la tua mano si è appesantita su di me* 214, come se il Signore passasse per togliere subito la sua mano e lasciar vedere il suo "dorso"; ma a questo segue la voce di uno che è addolorato e che si accusa, che riceve dalla fede nella risurrezione del Signore la remissione dei peccati: *Giacqui in uno stato di tribolazione, mentre sempre più si conficcava la spina. Ho riconosciuto il mio peccato e non ho nascosto la mia iniquità. Ho detto: Voglio confessare contro di me le mie colpe al Signore e tu hai perdonato le iniquità del mio cuore* 215. Non dobbiamo infatti lasciarci avvolgere tanto dalla caligine della carne da credere che la faccia del Signore sia invisibile ma che sia visibile il suo dorso, dato che nella forma di servo apparve visibile sotto entrambi gli aspetti. Ma ci si guardi bene dal pensare alcunché di simile in riferimento alla natura divina; sia lungi da noi il pensare che il Verbo di Dio e la Sapienza divina abbia da una parte la faccia e dall'altra il dorso come il corpo umano, o il pensare che in qualsiasi maniera muti d'aspetto o di posto nello spazio o nel tempo.

È temerario affermare che il Padre non sia mai apparso ai Padri in forma visibile

17. 32. Perciò, se in quelle conversazioni che avvenivano al momento dell'Esodo o in tutte quelle manifestazioni corporee si mostrava il Signore Gesù Cristo, ovvero talora Cristo, come induce a pensare l'analisi di questo passo, talaltra lo Spirito Santo, come ci ricordano le osservazioni fatte precedentemente, non ne consegue che Dio Padre non si sia mai manifestato in quei fenomeni. In quei

tempi infatti molte apparizioni di questo genere avvennero senza che in esse fossero nominati o designati o il Padre o il Figlio o lo Spirito Santo, ma furono accompagnate da indicazioni abbastanza chiare, grazie a numerosi indizi, da farci apparire troppo temerario affermare che Dio Padre non si sia mai manifestato ai Patriarchi o ai Profeti sotto forme visibili. Questa opinione è nata da coloro che si sono mostrati incapaci di riconoscere l'unità della Trinità in quelle parole: *Al re immortale dei secoli, all'invisibile e unico Dio* 216; e: *Colui che nessun uomo vide mai, né può vedere* 217. Questo la vera fede lo intende come detto della stessa sostanza altissima, supremamente divina e immutabile, nella quale un solo e medesimo Dio è Padre, Figlio e Spirito Santo. Mentre quelle apparizioni si sono realizzate per mezzo della creatura mutevole che obbedisce al Dio immutabile ed hanno manifestato Dio non esattamente com'è ma attraverso dei segni, come richiedevano le circostanze e i momenti.

La visione di Daniele

18. 33. Tuttavia non so proprio come questa brava gente spieghi l'apparizione a Daniele dell'Antico dei giorni; dal quale ha ricevuto il regno 218 il Figlio dell'uomo, che si è degnato di farsi tale per noi, cioè da Colui che gli dice secondo i Salmi: *Tu sei il mio Figlio, oggi ti ho generato: chiedi a me e ti darò le nazioni per tua eredità*; da Colui che *tutto ha messo sotto i suoi piedi* 219. Se dunque il Padre nell'atto di dare il regno e il Figlio nell'atto di riceverlo apparvero a Daniele sotto forma sensibile, come fanno costoro ad affermare che il Padre non si manifestò mai ai Profeti cosicché egli solo deve intendersi come *l'invisibile, che nessuno vide mai, né può vedere* 220? Ecco infatti il tenore della narrazione di Daniele: *Io continuavo a guardare, quand'ecco furono posti dei troni e l'Antico dei giorni si pose a sedere. La sua veste era candida come la neve e i capelli del suo capo simili a lana pura; il suo trono era come vampa di fuoco e le sue ruote come fuoco ardente. Un fiume di fuoco scendeva davanti a lui; mille migliaia lo servivano e dieci mila miriadi lo assistevano. La corte si assise e furono aperti i libri* 221. E poco dopo: *Guardando ancora nelle visioni notturne ecco apparire, sulle nubi del cielo, uno simile ad un figliolo dell'uomo; giunse fino all'Antico dei giorni e fu presentato a lui che gli*

dette potere, gloria e regno; tutti i popoli, nazioni, lingue lo dovranno servire: il suo potere è un potere eterno che mai tramonta e il suo regno è tale che non sarà mai distrutto 222. Ecco il Padre che dà e il Figlio che riceve il regno eterno e sono ambedue presenti in forma visibile al Profeta. Dunque si ha il diritto di credere che anche Dio Padre apparisse abitualmente in quel modo ai mortali.

Obiezione

18. 34. Ma forse qualcuno insisterà nel dire che il Padre non è visibile perché apparve in sogno a Daniele, mentre il Figlio è visibile come anche lo Spirito Santo, perché Mosè ha ricevuto tutte quelle visioni in stato di veglia. Proprio come se Mosè avesse visto *il Verbo e la Sapienza divina* con gli occhi del corpo, o come se noi potessimo vedere anche soltanto quel soffio umano che anima questo nostro corpo o lo stesso soffio materiale che si chiama vento 223. Se non sono visibili questi ultimi, tanto meno quel soffio divino che supera gli spiriti di tutti gli uomini e di tutti gli Angeli per l'inesprimibile sublimità della divina natura. Ci sarà chi cadrà in un errore così grave da affermare che il Figlio e lo Spirito Santo sono visibili anche agli uomini in stato di veglia, mentre il Padre è ad essi visibile solo in sogno? Come possono allora intendere come dette solo del Padre le parole: *Colui che nessuno vide mai, né può vedere* 224? Forse che gli uomini quando dormono non sono uomini? Ovvero Colui che può produrre delle immagini corporee onde manifestarsi per mezzo di visioni apparse a uomini che sognano, sarebbe incapace di costruire la stessa realtà materiale per manifestarsi alla vista di uomini svegli? La sua essenza per la quale è ciò che è, non può essere manifestata per mezzo di alcuna immagine corporea all'uomo che dorme, con nessuna forma sensibile all'uomo sveglio. Non solo l'essenza del Padre ma anche quella del Figlio e dello Spirito Santo. In ogni caso coloro che dalle visioni in stato di veglia sono messi in tanto imbarazzo da pensare che non il Padre ma solo il Figlio e lo Spirito Santo sono apparsi agli occhi corporei degli uomini (per tacere del grandissimo numero di testi della Scrittura e dell'estrema varietà delle loro interpretazioni che impediscono a chiunque sia sano di mente di affermare che la persona del Padre in nessun luogo si sia

manifestata attraverso qualche forma corporea agli occhi di uomini svegli), per tacere dunque di queste, come ho affermato, che dicono costoro del caso del nostro padre Abramo? Egli era certamente sveglio e occupato quando, secondo il passo della Scrittura che inizia dicendo che il Signore apparve ad Abramo, gli apparvero non uno né due ma tre uomini [225](#), di nessuno dei quali si dice che si distinguesse dagli altri per maggior dignità, più degli altri rifulgesse per maggior onore, che fosse superiore agli altri per maggior potere.

La natura di Dio è invisibile, ma le tre Persone possono manifestarsi attraverso simboli sensibili

18. 35. Quando abbiamo diviso in tre parti la nostra trattazione, avevamo deciso di indagare per prima cosa se il Padre o il Figlio o lo Spirito Santo o invece se talora il Padre, talvolta il Figlio, altre volte lo Spirito Santo, ovvero, senza alcuna distinzione tra le Persone, l'unico e solo Dio, come si dice, cioè la stessa Trinità sia apparsa ai Patriarchi per mezzo di quelle forme tratte dalla creatura. Orbene, dopo aver esaminato i testi della Scrittura che ci è stato possibile [226](#), tanto quanto ci è parso sufficiente, niente altro ritengo che una indagine umile e prudente dei misteri divini ci inviti a fare se non questo: non affermare recisamente quale Persona della Trinità si sia manifestata ad un determinato Patriarca o Profeta, sotto una determinata cosa o sotto un'immagine sensibile, eccetto nel caso in cui il tenore del testo comprenda alcuni indizi probabili. La natura stessa infatti o la sostanza o l'essenza o con qualunque altro nome si debba chiamare l'essere stesso di Dio, qualunque esso sia, non si può vedere sensibilmente. Si deve invece ammettere che per mezzo della creatura docile a Dio non solo il Figlio o lo Spirito Santo, ma anche il Padre abbia potuto manifestarsi ai sensi degli uomini sotto una forma o un'immagine corporea. Stando così le cose [227](#), per non allungare oltre misura questo secondo volume, tratteremo le questioni che restano nei seguenti.

LIBRO TERZO

Proemio

Motivo per cui Agostino ha deciso di scrivere sulla Trinità

1. 1. Coloro che lo vogliono mi credano: preferisco occuparmi a leggere che a scrivere libri. Quelli che non credono ciò ma possono e vogliono sperimentarlo, mi diano da leggere dei libri con cui si risponda alle mie ricerche e alle domande degli altri, domande che debbo subire per l'incarico che svolgo al servizio di Cristo e perché mi brucia l'ardente desiderio di difendere la nostra fede contro gli errori di uomini carnali e grossolani 1. Vedranno allora con quale facilità mi asterrò da questa fatica e con quanta gioia io lascerò in ozio la mia penna. Ma se delle opere che dobbiamo leggere su questi argomenti non esistono sufficienti edizioni in lingua latina, o non se ne trovano affatto, o in ogni caso possiamo trovarne difficilmente; se d'altra parte non abbiamo tanta pratica della lingua greca da essere capaci di leggere e capire libri che trattano di queste cose (in questo campo, da quel poco che è stato tradotto, non dubito si possa trovare tutto ciò che possiamo utilmente cercare); se d'altra parte non posso resistere ai fratelli che, in forza del loro diritto su di me, divenuto loro servitore, mi chiedono insistentemente di pormi soprattutto al servizio dei loro lodevoli desideri in Cristo con la mia lingua e la mia penna, che sono in me come una biga spronata dalla carità; e se confesso che io stesso scrivendo quest'opera ho imparato molte cose che non sapevo, questo mio lavoro non deve apparire superfluo a chiunque, sia egli un fannullone o una persona molto dotta, dato che a molti che non sono né pigri né dotti, e fra questi anche a me, esso è non poco necessario. Quindi, fortemente sostenuti e aiutati da ciò che abbiamo letto di quanto altri hanno scritto su questo argomento, ho deciso, spintovi da Dio, di studiare e con il suo aiuto di esporre, ciò che ritengo si possa piamente 2 studiare ed esporre sulla Trinità, Dio

uno, supremo e supremamente buono. Cosicché, se non esistono altri libri di questo genere, ce ne sia uno da leggere per coloro che abbiano volontà e capacità di farlo; se già ve ne sono, se ne troveranno tanto più facilmente, quanto più ve ne saranno 3.

Attende, più che un lettore benevolo, un critico indipendente

1. 2. Certo, se in tutte le mie opere io desidero non soltanto un lettore benevolo ma anche un critico indipendente, tanto più in questi scritti, in cui volesse Iddio che la stessa importanza dell'argomento spingesse a proporre delle soluzioni tante persone, quante ve ne sono che fanno obiezioni. Ma come non voglio che il mio lettore sia compiacente con me, così non voglio che chi mi critica sia compiacente con sé. Quello non ami me più della fede cattolica, questi non ami se stesso più della verità cattolica. A quello dico: "Non devi sottometterti ai miei scritti come alle Scritture canoniche; in queste anche ciò che non credevi, appena l'avrai scoperto, credilo immediatamente; in quelli invece ciò che non vedi come certo non accettarlo con fermezza, se non l'avrai compreso come certo". Così a questo dico: "Criticherai i miei scritti non in base al tuo modo di vedere o alla tua animosità, ma secondo la Scrittura, o in base ad argomenti indiscutibili. Se vi scoprirai alcunché di vero, la sua presenza non è cosa mia ma deve diventare, per mezzo della comprensione e dell'amore, cosa tua e mia; se invece vi avrai costatato qualcosa di falso, in quanto errore è cosa mia, ma per mezzo della vigilanza bisogna far sì che non sia più né tuo né mio".

Riassunto del libro precedente

1. 3. Questo terzo libro, dunque, inizia dal punto in cui era giunto il secondo. Eravamo pervenuti al punto in cui si voleva mostrare che il Figlio non è inferiore al Padre, perché questi ha mandato, quello è stato mandato, e che lo Spirito Santo non è inferiore né all'uno né all'altro, per il fatto che nel Vangelo si legge 4 che egli è stato mandato dall'uno e dall'altro. Poiché il Figlio è stato mandato dov'era, dato che venne in questo mondo 5, ed era già in questo mondo

6, e poiché anche lo Spirito Santo è stato mandato là dove egli era, dato che *lo Spirito del Signore riempie l'universo e tutto abbraccia e sa tutto ciò che si dice* 7, avevamo iniziato a studiare questa questione: se il Signore sia stato mandato dalle profondità dell'invisibile in quanto è nato nella carne e, come se fosse uscito dal seno del Padre, apparve agli occhi degli uomini *in natura di servo* 8; se perciò anche lo Spirito Santo sia stato mandato in quanto anch'egli apparve *sotto l'apparenza corporea di una colomba* 9, e di fuoco *diviso in forma di lingue* 10, cosicché l'essere mandati abbia significato per essi uscire, agli occhi dei mortali, dalle segrete profondità spirituali, sotto qualche forma corporea, e così, poiché il Padre non ha fatto ciò, la Scrittura dica di lui che ha mandato soltanto, non che sia stato anche mandato. Ci si è poi domandato per quale motivo la Scrittura non dica qualche volta che il Padre è stato mandato, se era lui che si manifestava per mezzo di quelle forme corporee che apparvero agli occhi degli antichi. Se invece allora era il Figlio che si manifestava, per quale motivo sarebbe detto "inviato" tanto tempo dopo, ossia *quando era venuta la pienezza dei tempi* 11, perché nascesse da donna, dato che era mandato anche prima, quando cioè appariva sensibilmente in quei fenomeni? E se è esatto che lo si dica "inviato" solo quando *il Verbo si è fatto carne* 12, perché allora si legge nella Scrittura che lo Spirito Santo è stato mandato, se di lui non si ebbe una simile incarnazione? Se invece in quelle antiche apparizioni non si manifestava né il Padre, né il Figlio, ma lo Spirito Santo, perché anch'egli soltanto ora è detto "inviato", se già prima era mandato in queste diverse maniere? Poi abbiamo fatto una suddivisione affinché queste cose venissero trattate con la più grande diligenza, e abbiamo posto tre questioni. La prima è stata risolta nel secondo libro; ne restano due, e di esse inizierò a trattare ora 13. Infatti si è già indagato e dimostrato che, sotto quelle antiche forme sensibili e sotto quelle apparizioni, non si è solo manifestato il Padre né solo il Figlio, né solo lo Spirito Santo ma, senza restrizione alcuna, il Signore Dio in cui riconosciamo la Trinità stessa, ovvero una qualunque delle Persone della Trinità, che il testo della narrazione indicava attraverso alcune circostanze.

Secondo problema: Dio per manifestarsi ha creato un nuovo essere, o ha fatto ricorso agli Angeli?

1. 4. Ora anzitutto esaminiamo quanto segue. Al secondo posto nella nostra suddivisione c'era questa domanda: è stato creato appositamente un essere, solo per svolgere questa funzione, un essere in cui Dio si manifestasse agli sguardi degli uomini secondo che egli riteneva opportuno in quel momento, oppure venivano mandati degli Angeli che già esistevano, perché parlassero in nome di Dio, assumendo un'apparenza corporea, tratta dal mondo sensibile, secondo le esigenze della loro missione, ovvero modificando e trasformando 14, secondo il loro volere, lo stesso loro corpo (al quale non obbediscono, ma che, sottomesso, obbedisce loro) in apparenze appropriate e adatte ai loro compiti, in forza del potere loro concesso dal Creatore? Trattata questa parte della questione, nella misura che il Signore concederà, si dovrà infine vedere la questione che ci eravamo proposti di studiare: il Figlio e lo Spirito Santo erano già stati mandati anche prima e, se è così, che differenza esiste tra questa missione e quella di cui si legge nel Vangelo 15? Oppure nessuno dei due è stato mandato prima che il Figlio nascesse da Maria vergine o che lo Spirito Santo apparisse visibilmente nella colomba e nelle lingue di fuoco 16?

Natura dell'azione degli Angeli

1. 5. Ma confesso che supera le forze del mio spirito decidere se gli Angeli, conservando la spiritualità del loro corpo, operando con questa in maniera più segreta, assumano dagli esseri inferiori più corpulenti un qualcosa che, adattato a loro, mutino come se fosse una veste e lo trasformino in ogni sorta di forme sensibili anch'esse vere, come vera *acqua fu mutata* dal Signore *in vero vino* 17; ovvero se trasformino proprio i loro stessi corpi, come vogliono, in maniera adatta a ciò che fanno. Ma qualunque di queste due ipotesi sia vera, non è cosa che importi per la presente questione. Sono un uomo e nessuna esperienza può permettermi di comprendere queste cose, come le comprendono gli Angeli che fanno tutto questo e lo conoscono molto meglio di quanto io sappia come il mio corpo è modificato dalla disposizione della mia volontà, esperienza che ho fatto sia in me, sia negli altri. Ma non è opportuno dire ora che cosa m'inclini a credere su questo problema l'autorità della divina Scrittura, perché sarei costretto a provarlo e ne deriverebbe un

discorso troppo lungo su di un argomento che non è necessario alla presente questione.

Compito degli Angeli nelle teofanie

1. 6. Ora dobbiamo vedere questo: erano opere degli Angeli quelle forme corporee che apparivano agli occhi degli uomini e quelle voci che risuonavano ai loro orecchi, quando le creature sensibili, docili al volere del Creatore, prendevano le forme adatte alle circostanze? Di tale docilità nel libro della Sapienza è scritto: *La creatura infatti che obbedisce a te che l'hai fatta, esplica la sua energia per castigare gli ingiusti e si modera per beneficiare quelli che confidano in te. Perciò anche allora adattandosi a tutti questi cambiamenti serviva la tua benignità che tutto nutre, secondo il volere di coloro che aspiravano a te* 18. La potenza della volontà divina, per mezzo delle creature spirituali, giunge fino agli effetti visibili e sensibili delle creature corporee. Dove infatti non opera ciò che vuole la Sapienza di Dio 19 onnipotente, la quale estende la sua forza da un'estremità all'altra del mondo e tutto amministra con bontà 20?

La volontà divina causa suprema di tutto

2. 7. Ma una cosa è l'ordine naturale nelle trasformazioni o variazioni dei corpi, il quale sebbene sia sottoposto a Dio 21, tuttavia per la sua abituale costanza ha perduto ogni fascino; così sono tutti i fenomeni di nascita, di morte, di mutazione, che si ripetono in cielo, in terra, in mare a intervalli brevissimi o certo non lunghi. Altra cosa è lo stesso ordine naturale dei fenomeni meno comuni che accadono a lunghi intervalli di tempo. Anche questi però, benché lascino stupita molta gente, sono fenomeni che gli studiosi di scienze naturali hanno ormai spiegato, e sono diventati nel volgere delle generazioni tanto meno meravigliosi quanto più ripetuti e noti. Tali sono le eclissi di sole o di luna, certi fenomeni siderali rari, i terremoti, i parti mostruosi degli animali ed altri fatti consimili, nessuno dei quali si compie senza la volontà di Dio, sebbene ciò non appaia ai più. E così, nella loro vanità, i filosofi, incapaci di scorgere la causa superiore a tutte le altre, ossia la volontà di Dio, hanno potuto attribuire quei fenomeni ad altre cause, o vere, ma prossime, o false e non suggerite affatto dalle loro

ricerche sugli esseri corporei ed i loro ritmi, ma solo dai loro pregiudizi ed errori.

Esempi

2. 8. Farò, se possibile, qualche esempio che renda più chiare queste cose. Certo il corpo umano presenta una massa di carne, una forma elegante, membra tra loro armonizzate e differenziate, un certo equilibrio della salute. In esso è stata ispirata un'anima che lo governa ed essa è un'anima razionale, tale cioè che, sebbene mutevole, possa partecipare alla sapienza immutabile, così da essere *compartecipe di una medesima realtà*, come in un Salmo si legge di tutti i santi, con il concorso dei quali, quasi fossero pietre vive, si va edificando nei cieli la Gerusalemme di lassù, la nostra Madre eterna 22. Dice infatti il Salmo: *Si edifica Gerusalemme come città di compartecipanti ad una stessa realtà* 23. Questa stessa realtà indica qui il Bene sommo ed immutabile che è Dio, la sua sapienza e la sua volontà. Di lui si canta in altro Salmo: *Tu li muterai ed essi muteranno, ma tu rimarrai lo stesso* 24.

La volontà di Dio causa suprema agisce per mezzo dell'anima del giusto

3. 8. Rappresentiamoci dunque con il pensiero un saggio la cui anima ragionevole sia già partecipe della immutabile ed eterna verità, che la consulti circa tutte le azioni e non faccia assolutamente nulla che in essa non abbia visto doversi fare, per agire virtuosamente nella sottomissione e nell'obbedienza ad essa. Supponiamo che quest'uomo, dopo aver interrogato la legge suprema della giustizia divina, udita misteriosamente con l'orecchio del suo cuore, e per comando di essa, sposi il suo corpo in qualche opera di misericordia e contragga una malattia e, consultati i medici, senta l'uno diagnosticare come causa della malattia la mancanza di umore nel corpo, l'altro l'eccesso di umori; l'uno di essi indicherebbe la vera causa, l'altro sbaglierebbe, ma sia l'uno che l'altro si pronuncerebbe circa le cause prossime, ossia circa quelle corporee. Ma se si cercasse la causa di quell'essiccamento e si trovasse che è la fatica volontaria, si sarebbe giunti già ad una

causa superiore, proveniente dall'anima che governa il corpo e influisce su di esso. Ma nemmeno questa sarebbe la causa prima. Questa causa prima era da identificarsi senza dubbio nella stessa sapienza immutabile, che l'anima di questo saggio aveva servito per amore, ed ai cui comandi misteriosi aveva obbedito nell'intraprendere la fatica volontaria; perciò si scoprirebbe con assoluta esattezza che la causa prima di quella malattia non sarebbe che la volontà di Dio. Supponiamo ora che quel saggio nel compiere quel lavoro, intrapreso per dovere e per pietà, si sia servito di aiutanti che abbiano collaborato alla sua opera buona, ma senza servire Dio con la medesima volontà, bensì unicamente per venire in possesso di una ricompensa, oggetto delle loro cupidigie carnali, oppure per evitare delle noie materiali. Supponiamo che abbia anche fatto uso, se lo esigeva il compimento dell'opera intrapresa, di animali da soma; questi sono esseri animati privi di ragione e perciò non muoverebbero le loro membra sotto i carichi, perché convinti di fare un'opera buona, ma solo spinti dall'istinto del loro godimento e per evitare i maltrattamenti. Supponiamo infine che abbia usato anche di cose corporee sprovviste di sensibilità, necessarie alla sua opera, cioè frumento, vino, olio, vestiti, denaro, libri e qualsiasi altra cosa simile. Tutti i corpi usati in questo lavoro, corpi animati o inanimati, sarebbero mossi, consumati, riparati, distrutti, di nuovo prodotti e sotto l'azione dello spazio e del tempo subirebbero trasformazioni sempre nuove. Ebbene la causa di tutti questi fatti visibili e mutevoli sarebbe forse diversa dalla invisibile e immutabile volontà di Dio, che per mezzo dell'anima pia, divenuta quasi sede della sapienza, si serve di tutte le cose, sia delle anime cattive e irragionevoli, sia di corpi da esse animati e vivificati, sia di corpi inerti, prendendo a proprio servizio prima di ogni altra cosa la stessa anima buona e santa, dopo averla indotta ad una devota e sincera sottomissione?

La volontà di Dio dispone di tutti gli esseri secondo le sue irrevocabili decisioni

4. 9. L'ipotesi che noi abbiamo fatto in forma di esempio, circa un solo uomo saggio, sebbene ancora vivente in corpo mortale, ed in possesso di una visione *parziale* 25, è possibile estenderla ad una

casa in cui abita una comunità di tali saggi, ad una città o anche alla terra intera, nel caso che l'impero e il governo *delle cose umane* 26 sia nelle mani di uomini saggi, religiosamente e pienamente sottomessi a Dio. Ma, poiché questo non si è ancora avverato (prima infatti occorre che, in questo pellegrinaggio durante la vita mortale, ci esercitiamo e ci educiamo tra i flagelli con la forza della mansuetudine e della dolcezza), raffiguriamoci proprio quella patria superiore e celeste dalla quale siamo lontani. Lassù la volontà di Dio, che *ha i venti per suoi messaggeri, i lampi di fuoco per suoi ministri* 27, presiede sul suo trono alto, santo, segreto, nella sua casa, nel suo tempio, tra gli spiriti che unisce tra loro una suprema pace ed amicizia, e fonde in un solo cuore l'ardore della carità. Di là si diffonde dappertutto, muovendo con ordine perfettissimo prima le creature spirituali, poi quelle materiali. Di tutte le cose si serve secondo le sue irrevocabili decisioni; delle immateriali e delle materiali, degli spiriti ragionevoli e irragionevoli, di coloro che per la sua grazia sono buoni e di coloro che per la loro propria volontà sono cattivi. Ma come i corpi più pesanti e più deboli sono governati secondo un ordine determinato da corpi più sottili e più potenti, così tutti i corpi sono governati da un essere vivente ed il vivente privo di ragione da un vivente ragionevole, il vivente ragionevole che si è fatto disertore e peccatore da un vivente ragionevole, pio e giusto, e questo da Dio stesso; così tutta la creazione è governata dal suo Creatore, dal quale, per mezzo del quale e nel quale è stata anche creata e ordinata 28. Di conseguenza la volontà di Dio è la causa prima e suprema di tutte le forme e i movimenti sensibili. Niente infatti di visibile e sensibile accade senza che dal profondo del suo palazzo invisibile ed intelligibile il supremo Sovrano l'abbia comandato o l'abbia permesso, in conformità alla ineffabile ripartizione dei premi e delle pene, delle grazie e delle ricompense in questo vastissimo e immenso Stato, che è l'intera creazione.

L'azione di Dio nella consacrazione dell'Eucaristia

4. 10. L'apostolo Paolo, benché portasse ancora il fardello del corpo *che si corrompe e pesa sull'anima* 29, benché vedesse ancora in maniera imperfetta ed enigmatica 30, desideroso di *sciogliersi dal corpo*

e di stare con Cristo 31, dolente nell'attendere come diritto di adozione la redenzione del proprio corpo 32, nondimeno poté predicare il Signore Gesù Cristo 33, presentandolo in modi diversi con la sua voce, le sue lettere, con il Sacramento del corpo e del sangue di lui; corpo e sangue di Cristo non chiamiamo né la voce di Paolo, né le sue pergamene e il suo inchiostro, né le sue parole, né i caratteri tracciati nei suoi volumi, bensì solo quanto noi preleviamo dai frutti della terra, consacriamo con la preghiera mistica e consumiamo ritualmente per la nostra salvezza spirituale, commemorando la passione per noi sofferta dal Signore 34. Tutto ciò acquista le sue apparenze visibili attraverso il lavoro degli uomini, ma solo attraverso l'intervento invisibile dello Spirito di Dio la santità lo fa così grande Sacramento, perché tutti i cambiamenti che si producono in quel rito li compie Dio muovendo primieramente le parti invisibili dei suoi ministri, cioè le anime degli uomini e le prestazioni a lui dovute dagli spiriti occulti. Ora, dopo tutto questo, come meravigliarci che anche nelle creature del cielo, della terra, del mare e dell'aria Dio produca a suo piacimento fenomeni sensibili e visibili per presentarsi e mostrarsi in essi nelle maniere da lui giudicate opportune, non potendo apparire nella sua sostanza che è assolutamente immutabile, troppo più alta, segreta e inaccessibile di tutti gli spiriti da lui creati?

L'azione di Dio nei miracoli

5. 11. La potenza divina che governa le creature spirituali e materiali, tutti gli anni in giorni fissati, chiama a raccolta le acque del mare e le effonde sulla superficie della terra. Ma quando ciò accadde per la preghiera del santo Elia, poiché vi era stata prima una siccità così continua e lunga che gli uomini morivano di fame e, nemmeno al momento in cui quel servo di Dio pregò, l'atmosfera con qualche traccia di umidità aveva preannunciato una pioggia imminente, allora, per il dono di una pioggia così abbondante e rapida, si manifestò, a coloro ai quali veniva destinato e concesso il miracolo, la potenza divina 35. Così pure è Dio l'autore di quei fulmini e di quei tuoni ai quali siamo abituati, ma poiché essi sul monte Sinai assunsero un aspetto inconsueto e quei suoni echeggiavano senza fare un rumore disordinato, ma invece si capiva

da indizi assolutamente certi che essi avevano un significato, erano dei miracoli 36. Chi fa salire la linfa attraverso le radici fino al grappolo e produce il vino, se non Dio *che fa crescere quanto l'uomo pianta e innaffia* 37? Ma quando, per comando del Signore, l'acqua con inusitata rapidità *fu trasformata in vino* 38, si rivelò chiaramente la potenza divina, per ammissione degli stessi stolti. Chi, se non Dio, ammantava con solennità gli alberi di fronde e di fiori? Ma il fiorire della verga del sacerdote Aronne fu come un colloquio della divinità con l'umanità, assillata dal dubbio 39. C'è certamente una materia terrestre comune a tutti gli alberi ed ai corpi di tutti gli animali, materia dalla quale essi nascono e si sviluppano; e chi la produce se non Colui che ordinò alla terra di produrre questi esseri e con la stessa sua parola governa e muove le cose che ha creato 40? Ma quando mutò immediatamente e rapidamente quella stessa materia, che costituiva la verga di Mosè, nella carne di un serpente, fu un miracolo 41; mutazione di una cosa mutevole, ma pur mutazione straordinaria. Chi ancora anima tutti i viventi quando nascono, se non Colui che animò momentaneamente anche quel serpente, come era richiesto dalle circostanze?

6. 11. E chi restituiva le anime ai cadaveri per la risurrezione dei morti 42, se non Colui che dona le anime ai feti nel seno delle madri per la nascita di coloro che poi moriranno? Ma finché questi fatti continuano ad accadere come un fiume di cose che appaiono e scompaiono, passando dall'occulto allo scoperto, e dallo scoperto all'occulto, li diciamo fatti naturali. Quando invece si improvvisano per cambiamenti insoliti ad ammonimento degli uomini, allora li chiamiamo prodigi.

Le arti magiche non possono produrre nulla, se non per permissione divina

7. 12. A questo punto prevedo quale difficoltà possa presentarsi ad uno spirito debole: come mai questi miracoli vengono compiuti anche con le arti magiche? Infatti anche i magi del Faraone hanno in modo simile prodotto dei serpenti ed altri fenomeni dello stesso genere 43. Ma vi è una cosa ancor più straordinaria: come mai quella potenza dei magi, che ebbe la capacità di produrre i serpenti, si mostrò del tutto insufficiente, quando si trattò di produrre delle

mosche minutissime? Quelle infatti che la Scrittura chiama "scinifi" sono mosche minutissime e costituirono la terza piaga che colpì l'orgoglioso popolo egiziano 44. È proprio allora che i magi, rimasti impotenti, dissero: *Questo è il dito di Dio* 45. Questo fatto induce a pensare che nemmeno gli angeli prevaricatori e le potenze dell'aria, precipitate dall'alto del loro soggiorno di celeste purità 46 nel fondo di queste tenebre come nel carcere che è loro adatto, esse che danno alla magia tutto il potere che ha, siano capaci di qualcosa *senza un potere che è dato dall'alto* 47. Tale potere viene dato o per ingannare gli ingannatori, come è stato dato contro gli Egiziani ed anche contro gli stessi magi perché fossero oggetto di ammirazione in quello che facevano per seduzione diabolica, e oggetto di condanna per il giusto giudizio di Dio; oppure viene dato per distogliere i fedeli dal desiderio di fare cose simili, come se il farle avesse grande importanza; è per questo che la Scrittura ce le ha narrate con la sua autorità. Viene anche data per esercitare, mettere alla prova e manifestare chiaramente la pazienza dei giusti. Infatti per miracoli visibili di non piccola potenza Giobbe venne a perdere tutte le sue ricchezze e i figli e la stessa salute fisica 48.

Solo Dio crea, gli angeli cattivi non sono creatori nella magia

8. 13. Tuttavia non si deve ritenere che questa materia delle cose visibili sia incondizionatamente soggetta alla volontà di questi angeli prevaricatori e che essi la dominino a loro piacimento, ma è invece soggetta a Dio che concede ad essi questa potenza, come l'Immutabile lo giudica conveniente dal suo trono sublime e spirituale. Infatti anche i criminali condannati alle miniere hanno a disposizione dell'acqua, del fuoco e della terra per farne ciò che vogliono, ma nella misura che è loro concesso. Non è certamente ragionevole chiamare creatori quegli angeli cattivi, per il solo fatto che, grazie a loro, i magi, che resistevano al servitore di Dio, fecero delle rane e dei serpenti 49; infatti non furono loro a crearli. Poiché di tutte le cose che nascono materialmente e visibilmente sono presenti negli elementi materiali di questo mondo certi misteriosi semi. Una cosa infatti sono i semi già visibili ai nostri occhi, nei frutti e negli animali, un'altra cosa sono i misteriosi semi con i quali, al comando del Creatore, l'acqua ha prodotto i primi pesci e i

primi volatili, la terra i primi suoi germogli ed i suoi primi animali secondo la loro specie 50. E nella realizzazione di queste prime nascite non si esaurì la forza vitale di quei semi, soltanto che ad essi spesso vengono meno le condizioni favorevoli per svilupparsi e produrre la loro specie. Per esempio: un piccolissimo virgulto è un seme. Infatti convenientemente affidato al terreno diviene albero. Ma di questo ramoscello c'è un seme più piccolo della stessa specie: un grano, e fino a questo punto si tratta sempre di qualcosa che possiamo vedere. Anche di questo granello poi la ragione esige che ci sia un seme, per quanto invisibile ai nostri occhi, perché se tali semi non si trovassero in questi elementi terreni, non vedremmo così spesso spuntare dalla terra piante mai seminate, o sia in terra che nell'acqua nascere senza congiungimento tra maschi e femmine tanti animali che crescono e ne riproducono altri per congiungimento, sebbene siano nati senza di esso. Ed è fuori dubbio che le api non concepiscono i semi dei loro figli mediante l'accoppiamento, ma raccolgono con la bocca questi germi disseminati in qualche modo per il suolo 51. Dunque il *Creatore dei germi invisibili* è il vero *Creatore di tutte le cose* 52, perché tutte le cose che nascendo appaiono ai nostri occhi, prendono dai semi nascosti il punto di partenza della loro crescita; e lo sviluppo della loro statura normale e la differenziazione delle loro forme provengono, per così dire, dalle leggi delle loro origini. Perciò come noi non chiamiamo i nostri genitori creatori di uomini né gli agricoltori creatori di messi, sebbene sia con il concorso esterno della loro attività che la potenza di Dio interiormente opera la creazione di queste cose, allo stesso modo non è permesso ritenere creatori non soltanto gli angeli cattivi ma nemmeno quelli buoni, anche se la sottigliezza della loro sensibilità e del loro corpo ha loro permesso di scoprire i semi di queste cose, germi a noi più sconosciuti, e che essi segretamente spargono, con il favore di adatte combinazioni di elementi, provocando così le condizioni favorevoli e allo sbocciare e allo svilupparsi rapido degli esseri. Ma né i buoni fanno questo se non nella misura in cui Dio lo comanda, né i cattivi lo fanno ingiustamente, se non nella misura in cui egli giustamente lo permette. Ingiusta è infatti la volontà dei cattivi che è loro fornita a causa della loro malizia, ma giusto è il potere che viene loro concesso sia a loro castigo sia nei riguardi degli altri a castigo dei cattivi o a premio dei buoni.

Anche il nostro spirito non può essere formato con la giustificazione se non da Dio

8. 14. È per questo che l'apostolo Paolo, distinguendo l'azione di Dio, che crea e plasma all'interno, da quella della creatura che agisce all'esterno, e prendendo un'immagine dall'agricoltura, dice: *Io ho piantato, Apollo ha irrigato, ma è Dio che ha fatto crescere* 53. Come dunque nella nostra stessa vita solo Dio può formare il nostro spirito giustificandolo, mentre predicare esteriormente il Vangelo lo possono anche gli uomini, non solo quelli veramente buoni, ma anche, all'occasione, i cattivi 54, così la creazione delle cose visibili la compie Dio segretamente, mentre le attività esterne dei buoni e dei cattivi, degli Angeli e degli uomini e di ogni specie di animali egli le applica alla natura dove tutto crea, come applica l'agricoltura al terreno, secondo la propria volontà e la distribuzione che ha fatto dei poteri e degli istinti. Perciò non posso dire che gli angeli cattivi, evocati con le arti magiche, siano stati i creatori delle rane e dei serpenti 55, come non posso chiamare gli uomini cattivi creatori di una messe che avrò visto crescere per loro opera 56.

Nemmeno Giacobbe è stato il creatore dei colori delle sue pecore

8. 15. Così nemmeno Giacobbe fu il creatore dei colori delle sue pecore per aver messo davanti agli occhi delle femmine nel periodo della concezione verghe variopinte, mentre esse bevevano. E neppure le pecore crearono i colori variegati della loro prole, in quanto la loro anima aveva ritenuto l'immagine variopinta impressavi per mezzo degli occhi che avevano visto le verghe di vari colori. Questa immagine non poté influire, per l'emozione dell'accoppiamento, che su un corpo animato da uno spirito così impressionato da rendere maculati i teneri embrioni dei piccoli 57. L'influsso reciproco, dell'anima sul corpo e del corpo sull'anima, si fonda su corrispondenze razionali immutabilmente viventi nella stessa *Sapienza di Dio* 58, quella Sapienza che nessuno spazio racchiude. Essa, pur essendo immutabile, non abbandona nessun essere anche mutevole, perché *nessuno* di essi è *stato creato se non per mezzo di essa* 59. È stata la norma dell'immutabile e invisibile

Sapienza di Dio, *per mezzo della quale tutte le cose sono state create*, a far sì che dalle pecore nascessero non delle verghe ma delle pecore 60; ma è stata l'anima della pecora gravida, impressionata dall'esterno per mezzo della vista, e che interiormente seguiva in sé, a suo modo, la legge della generazione ricevuta dalla segreta potenza del suo Creatore, a far sì che l'iridescenza delle verghe avesse un qualche influsso sul colore delle pecore concepite. Circa la potenza che ha l'anima nell'influire sulla materia corporea e nel trasformarla, molto si potrebbe dire, ma non è un discorso necessario al nostro assunto. In ogni caso non si può affermare che l'anima crei il corpo perché ogni causa di una sostanza mutevole e sensibile, la misura, il numero, il peso che la fanno essere, la natura che la fa questa o quella, derivano da quella vita spirituale e immutabile che esiste e sussiste al di sopra di tutte le cose e si diffonde fino alle cose ultime e terrene. Ho ritenuto di dover ricordare senz'altro quanto ha fatto Giacobbe con le sue pecore perché si comprendesse che, se non si può chiamare creatore dei colori degli agnelli e dei capretti un uomo che ha così disposto le verghe, né le stesse anime delle femmine che, nei limiti posti dalla natura, impressero sui piccoli corpi concepiti nella carne l'immagine variegata concepita per mezzo degli occhi del corpo, tanto meno possono essere detti creatori delle rane e dei serpenti gli angeli cattivi per intervento dei quali i magi del Faraone compirono quei prodigi 61.

Solo Dio crea e governa le cose, le creature possono intervenire solo dall'esterno

9. 16. Infatti altra cosa è costruire e governare la creazione dal centro e dalla sommità del cardine delle cose, chi fa questo è *l'unico Creatore, Dio* 62, altra cosa intervenire dal di fuori secondo le forze e le possibilità da lui distribuite per portare alla luce ciò che viene da lui creato in questo o in quel momento, in questa o quella maniera. Senza dubbio tutte le cose che noi vediamo sono già state create originariamente e fondamentalmente in una specie di trama degli elementi, ma solo quando ci sono le occasioni favorevoli vengono fuori. Infatti, come le madri sono gravide della loro prole, così il mondo stesso è gravido dei principi delle cose che nascono; principi

che non vengono creati nel mondo se non da quella suprema Essenza, nella quale nulla nasce, nulla muore. Invece applicare esternamente le cause contingenti, che sebbene non naturali, tuttavia si applicano in armonia con la natura, per trarne fuori in qualche modo dal profondo seno della natura gli esseri che esso tiene nascosti e in qualche modo crearli esteriormente con il dispiegamento delle loro misure, numeri e pesi che essi hanno ricevuto segretamente da Colui che ha *ordinato ogni cosa con misura ordine e peso* 63, è possibile non solo agli angeli cattivi ma anche agli uomini cattivi, come ho dimostrato sopra con l'esempio dell'agricoltura 64.

La rapidità di sviluppo di alcuni germi desta meraviglia

9. 17. Ma perché non si pensi diversamente degli animali per il fatto che hanno la vita con l'istinto di cercare quanto è secondo la loro natura e di evitare quanto le è contrario, dobbiamo osservare pure che molti uomini sanno da quali erbe o carni o succhi e umori di ogni sorta, lasciati come si presentano o posti al coperto o trituriati e mescolati siano soliti nascere determinati animali. Ora, chi di costoro è tanto stolto da dirsi creatore di questi animali? Se dunque qualsiasi uomo, anche il più cattivo, può sapere da dove nascono quei vermi e quelle mosche, come può destare meraviglia che gli angeli cattivi con la sottigliezza della loro sensibilità conoscano nei semi più segreti degli elementi la possibilità di far nascere rane e serpenti 65 e, senza crearli, li facciano nascere attraverso trasformazioni occulte suscitando certe condizioni favorevoli a loro note? Ma gli uomini non si meravigliano di quelle cose che gli uomini sono soliti fare. Che se qualcuno eventualmente si stupisce della rapidità degli sviluppi, in quanto quegli animali si produssero all'improvviso, avverta che gli uomini, proporzionalmente, ottengono cose simili. Come avviene infatti che i medesimi corpi inverminiscano più rapidamente nell'estate che nell'inverno, più rapidamente in luoghi caldi che in luoghi freddi? Ma queste forze naturali vengono applicate dagli uomini con tanta maggior difficoltà quanto più manca alle loro membra terrene e lente l'acutezza sensitiva e l'agilità fisica. Perciò quanto più è agevole a tutti gli Angeli trarre dagli elementi le loro risorse immediate, tanto

più sorprendenti appaiono le loro agilità in tali operazioni.

Solo Dio crea

9. 18. Creatore è solamente colui che produce queste cose come causa prima. E nessuno lo può all'infuori di colui presso il quale sono originariamente le misure, i numeri, i pesi di tutte le cose che esistono: e questi è *soltanto Dio creatore* 66, dalla cui ineffabile sovranità dipende che quanto gli angeli cattivi potrebbero fare, se fosse loro permesso, non lo possano invece fare perché egli non lo permette loro. Infatti non si potrebbe trovare altro motivo per cui non poterono produrre delle mosche piccolissime, quelli che avevano prodotto rane e serpenti, se non questo: c'era un potere più alto, quello di Dio, che lo impediva per mezzo dello Spirito Santo, come lo riconobbero gli stessi magi dicendo: *Questo è il dito di Dio* 67. Che cosa poi possano per loro natura, che cosa non possano per proibizione, che cosa non sia loro permesso dalle loro condizioni naturali, è difficile all'uomo chiarire, anzi impossibile, se non in virtù di quel *dono divino* 68 che l'Apostolo ricorda quando dice: *ad un altro il discernimento degli spiriti* 69. Sappiamo infatti che un uomo può camminare e che non può nemmeno questo, se gli è impedito, ma sappiamo che non può volare anche se gli viene dato il permesso. Gli angeli cattivi possono fare alcune cose se per volere di Dio gli angeli superiori li lasciano liberi; altre cose invece non le potrebbero fare anche se gli angeli superiori li lasciassero liberi; perché non lo concede Colui che ha dato loro la natura angelica. Anzi il più delle volte per mezzo dei suoi angeli impedisce loro di esercitare anche le loro capacità naturali.

Dio non interviene personalmente in tutti i miracoli

9. 19. Ebbene lasciamo da parte quei fenomeni materiali che nell'ordine naturale delle cose accadono secondo il corso più normale dei tempi, come il sorgere e il tramontare degli astri, le nascite e le morti degli animali, le varietà innumerevoli dei semi e dei germi, le nuvole e le nubi, le nevi e le piogge, le folgori e i tuoni, i fulmini e le grandini, i venti e il fuoco, il freddo e il caldo e

tutti i fenomeni come questi; lasciamo da parte anche quelli che nel medesimo ordine di realtà sono insoliti come: eclissi, apparizioni straordinarie degli astri, esseri mostruosi, terremoti e simili; lasciamo dunque da parte tutti questi fenomeni la cui causa prima e suprema è solo la volontà di Dio. Per questo un Salmo, dopo che sono stati ricordati alcuni fenomeni di questo genere: *il fuoco, la grandine, la neve, il ghiaccio, la tempesta, il vento procelloso* 70, perché non venissero attribuiti al caso o solo a cause corporee o anche spirituali, ma sempre indipendenti dalla volontà di Dio, subito aggiunge: *che obbediscono alla sua parola* 71.

10. 19. Ma, come avevo incominciato a dire, lasciati da parte questi fenomeni, differenti sono quelli che, sebbene appartenenti al mondo corporeo, vengono a cadere sotto i nostri sensi per farci conoscere qualcosa da parte di Dio. Questi sono detti propriamente miracoli e segni. Ma non tutte le volte che ci viene data una comunicazione divina, appare la stessa persona di Dio. Quando appare, talvolta si manifesta per mezzo di un Angelo, talaltra sotto una forma che non è quella di un angelo, sebbene venga utilizzata dopo che è stata preparata per opera di un Angelo; anche quando appare per mezzo di una forma che non è quella di un angelo, talvolta questa forma esisteva allo stato di corpo che viene sottoposto a qualche trasformazione per divenire atto a questa determinata rivelazione, altre volte essa viene prodotta soltanto per questo compito e, svolto questo compito, scompare. Così per esempio quando gli uomini annunziano la parola di Dio, a volte la ripetono a suo nome, come quando a tale annuncio sono premesse le parole: *Il Signore ha detto* 72, oppure: *Questo dice il Signore* 73, ed espressioni di questo genere; altre volte invece senza alcun preambolo simile si mettono al posto di Dio stesso, come quando è detto: *Io ti istruirò e ti porrò su questa via nella quale dovrai camminare* 74. A questo modo ad un Profeta viene dato il compito di simboleggiare non solo nelle parole ma anche nei suoi atti la persona di Dio per rappresentarla nel suo ministero di profeta. Così rappresentava la persona di Dio il Profeta che divise la sua veste in dodici parti e ne dette dieci al servo del re Salomone, al futuro re d'Israele 75. Talvolta ancora è una cosa diversa dal profeta ma già esistente tra le realtà di questa terra che è stata assunta quale simbolo, come ha fatto Giacobbe, risvegliato dal suo sonno, con la pietra che, mentre dormiva, teneva sotto il suo capo 76; qualche volta la forma simbolica è prodotta proprio per

questo scopo ed è destinata ad esistere qualche tempo, come fu possibile per il famoso serpente di bronzo innalzato nel deserto 77 e come è possibile per uno scritto; oppure essa è destinata a scomparire, una volta svolto il suo compito, come il pane che, preparato a questo scopo, è consumato quando è ricevuto il sacramento.

Non tutti i miracoli sono fenomeni straordinari

10. 20. Ma queste cose, note agli uomini perché fatte dagli uomini, se possono conciliarsi rispetto al loro carattere religioso, tuttavia non possono suscitare stupore perché sono prive di carattere miracoloso. Perciò le opere degli Angeli sono per noi tanto più mirabili quanto più difficili e misteriose; per essi invece sono chiare e facili essendo di loro competenza. Parla in nome di Dio l'angelo che, indirizzandosi all'uomo dice: *Io sono il Dio d'Abramo, il Dio d'Isacco, il Dio di Giacobbe* 78, poiché la Scrittura aveva iniziato col dire: *Un Angelo del Signore gli apparve* 79. Anche l'uomo parla in nome di Dio quando dice: *Ascolta, popolo mio, e parlerò; o Israele, ascoltami e ti dichiarerò la mia volontà: io sono Dio, il tuo Dio sono io* 80. La verga è stata assunta a simbolo, tuttavia è stata la potenza angelica che l'ha *mutata in serpente* 81; ma sebbene questa potenza manchi all'uomo, tuttavia egli ha scelto una pietra per significare qualcosa dello stesso ordine 82. C'è grandissima differenza tra l'atto dell'Angelo e quello dell'uomo: l'uno provoca ammirazione e riflessione, l'altro solo riflessione. Ciò che c'è da capire nell'uno e nell'altro caso è forse la stessa cosa, ma i fatti che ce la fanno capire sono diversi. Come se il nome del Signore venga scritto in oro o in inchiostro: l'uno è più prezioso, l'altro meno, ma ciò che viene espresso con l'una e con l'altra cosa è identico. E sebbene il serpente tratto dalla verga di Mosè significasse la stessa cosa che significava la pietra di Giacobbe, tuttavia la pietra di Giacobbe significava qualcosa di meglio che i serpenti dei magi 83. Infatti, come l'unzione della pietra significava Cristo, nella carne umana, nella quale fu unto *con l'olio dell'esultanza sopra i suoi compagni* 84, così *la verga di Mosè mutata in serpente* 85 significava il Cristo stesso, *divenuto obbediente fino alla morte, anzi alla morte di croce* 86. Per questo il Vangelo dice: *E come Mosè innalzò nel deserto il serpente,*

così è necessario che sia innalzato il Figlio dell'uomo, affinché chi crede in lui non perisca ma abbia la vita eterna 87, a somiglianza di coloro che fissando il serpente innalzato nel deserto non morivano per i morsi dei serpenti 88. *Il nostro vecchio uomo è stato crocifisso con lui, affinché venga distrutto il corpo del peccato* 89. Il serpente rappresentava la morte causata dal serpente nel Paradiso: figura retorica che designa l'effetto per la causa 90. Il tramutarsi *della verga in un serpente* 91 è il passare di Cristo alla morte, il ritornare del serpente a verga è il ritornare alla risurrezione del Cristo tutto intero, cioè insieme al *suo corpo, che è la Chiesa* 92. Come avverrà alla fine dei tempi, indicata dalla coda del serpente, che Mosè afferrò con la mano perché ritornasse verga 93. I serpenti dei magi raffigurano i morti del secolo che non potranno risorgere nel Cristo 94 se non saranno prima entrati nel suo corpo credendo in lui, quasi da lui divorati. Dunque la pietra di Giacobbe, dicevo, indicava qualcosa di meglio che i serpenti dei magi 95, ma il fatto compiuto dai magi fu molto più meraviglioso. Quanto però alla comprensione delle cose la differenza conta così poco come se si scrivesse il nome di un uomo con l'oro e il nome di Dio con l'inchiostro.

Carattere misterioso dell'azione angelica nei miracoli

10. 21. Quale uomo sa come gli Angeli abbiano prodotto quelle nubi o quella fiamma o come le abbiano utilizzate per annunciare ciò che annunciavano, pur ammettendo che sotto quelle forme corporee si rivelasse il Signore o lo Spirito Santo? Similmente non conoscono i neofiti quello che si offre sull'altare e si consuma al termine della sacra celebrazione: donde venga, come si appresta, perché mai abbia significato religioso. E se non lo imparano mai per esperienza propria o altrui, se non osservano mai quelle cose stesse se non durante la celebrazione sacramentale, dove si offrono e si distribuiscono, e se non si dica mai loro con la più grande autorità di chi siano il corpo e il sangue, null'altro crederanno se non questo: che il Signore sia apparso agli occhi dei mortali proprio in quella forma e che proprio quel liquido sia sgorgato dal suo fianco ferito 96. Ma a me è utile ricordarmi delle mie forze ed invitare i miei fratelli a ricordarsi delle loro, per evitare che la debolezza umana vada oltre i limiti di ciò che si può affermare con sicurezza. In qual modo infatti gli Angeli compiano questi prodigi, o meglio, come Dio li compia per mezzo dei suoi Angeli 97, fino a che punto li voglia

compiere per mezzo degli stessi angeli cattivi, a volte tollerando, altre comandando, altre ancora costringendo, dal trono misterioso della sua onnipotenza, non ho lo sguardo così acuto per discernere, non la ragione così ardita per spiegare, non lo spirito così elevato per attingere e così non posso rispondere a tutte le domande che si possono porre su questo argomento con la sicurezza che avrebbe un angelo o un profeta o un apostolo. *Timidi sono i pensieri dei mortali e incerte le nostre previsioni, perché un corpo corruttibile pesa sull'anima e questa tenda di creta opprime la mente dai molti pensieri. A fatica sappiamo valutare le cose che sono sulla terra, persino le cose che abbiamo tra mano non sappiamo ben conoscere; chi poi è mai riuscito a capire le cose celesti?* 98. Ma poiché il testo continua e dice: *E chi avrebbe potuto conoscere il tuo pensiero, se tu non gli avessi dato la sapienza e mandato il tuo Santo Spirito dal più alto dei cieli?* 99, noi non investighiamo le cose del cielo, tra le quali cose sono compresi anche i corpi degli Angeli secondo la loro propria dignità e certe loro attitudini sensibili; tuttavia in virtù dello Spirito di Dio a noi inviato dal più alto dei cieli e della sua grazia partecipata alle nostre anime, oso dire con libertà che né Dio Padre né il suo Verbo né il suo Spirito, ossia *l'unico Dio* 100, in virtù della sua essenza e del suo stesso essere è mutevole e tanto meno visibile. È vero che ci sono delle cose mutevoli che pur non sono visibili, come i nostri pensieri, ricordi e volontà ed ogni creatura spirituale: ma nessuna cosa è visibile senza essere mutevole.

Invisibilità dell'essenza divina

11. 21. Perciò la sostanza, o, se è meglio dire così, l'essenza di Dio, nella quale intendiamo a modo nostro, quanto mai imperfetto, il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo, non essendo assolutamente mutevole, è radicalmente impossibile che sia per se stessa visibile.

Intervento degli Angeli nelle teofanie

11. 22. È dunque chiaro che tutte le apparizioni fatte ai Patriarchi quando Dio si rivelava ad essi secondo il suo piano stabilito per quei tempi, sono avvenute per mezzo di una creatura. Se noi

ignoriamo come abbia compiuto quelle cose servendosi degli Angeli come ministri suoi, in ogni caso non è in base ad un'idea personale che affermiamo l'intervento degli Angeli, e questo perché nessuno ci creda più saggio di quello che siamo; ora le nostre pretese sono modeste, conformi alla misura di fede che *Dio ci ha dispensato* 101, e *crediamo, per questo parliamo* 102. C'è infatti l'autorità della divina Scrittura, che il nostro spirito non deve abbandonare per cadere a capofitto, una volta abbandonato il valido sostegno della parola divina, nei precipizi delle congetture personali dove né i sensi del corpo guidano, né la luce della verità brilla. Ora è scritto in modo chiarissimo nell'Epistola agli Ebrei, quando vien fatta la distinzione tra l'economia del Nuovo Testamento e l'economia dell'Antico Testamento, secondo l'opportunità dei tempi e dei momenti, che gli Angeli sono intervenuti non soltanto nei prodigi visibili ma anche nella manifestazione della parola di Dio. Ecco il testo: *Di quale degli Angeli ha detto mai: Siedi alla mia destra finché io ponga i tuoi nemici sgabello ai tuoi piedi? Non sono essi invece tutti spiriti destinati a servire, inviati per esercitare un ufficio in favore di coloro che devono ereditare la salvezza?* 103. L'autore dimostra con queste parole che quei prodigi non soltanto sono stati compiuti per mezzo degli Angeli ma anche che sono stati fatti per noi, cioè per il popolo di Dio al quale è promessa l'eredità della vita eterna 104. Così l'Apostolo scrive ai Corinti: *Ma tutte queste cose accaddero loro come in figura e sono state scritte per ammonire noi, che siamo giunti alla fine dei tempi* 105. L'Apostolo dimostra poi logicamente e chiaramente che allora Dio parlava per mezzo degli Angeli, ora per mezzo del suo Figlio: *Per questo noi dobbiamo attendere con il massimo impegno alle cose udite per non venir trascinati fuori strada. Se infatti la Legge promulgata per mezzo degli Angeli si rivelò efficace al punto che ogni trasgressione o disobbedienza ricevette la sua giusta pena, come scamperemo noi, se trascuriamo una così grande salvezza?* 106. Poi, come se gli si domandasse di quale salvezza si tratta, per precisare che egli parla ora del Nuovo Testamento, cioè della parola che è stata pronunciata non per mezzo degli Angeli ma per mezzo di nostro Signore, prosegue: *La quale fu annunciata prima dal Signore, poi ci è stata confermata da coloro che lo avevano udito, mentre Dio aggiungeva la sua testimonianza alla loro con segni e prodigi e ogni sorta di miracoli e con i doni dello Spirito Santo distribuiti secondo la sua volontà* 107.

Dio parla per mezzo degli Angeli

11. 23. Ma, si dirà, perché è stato allora scritto: *Il Signore disse a Mosè*, e non piuttosto: *"Disse l'Angelo a Mosè"*? È lo stesso motivo per cui quando l'araldo proclama la sentenza del giudice, non si registra negli atti: *"L'araldo ha detto"* ma: *"Il giudice ha detto"*. Così allo stesso modo quando un santo Profeta parla, sebbene diciamo: *"Il profeta ha detto"*, non vogliamo far comprendere nient'altro che: *"Il Signore ha detto"*. Se diciamo: *Il Signore ha detto*, non mettiamo da parte il Profeta ma facciamo presente chi abbia parlato per suo mezzo. D'altra parte la Scrittura svela spesso che l'Angelo è il Signore e, quando l'Angelo parla, essa dice frequentemente: *Il Signore ha detto*, come abbiamo già mostrato **108**. Ma ci sono alcuni che nei passi in cui la Scrittura usa il nome "Angelo" ritengono che si tratti del Figlio stesso di Dio in persona, perché un profeta l'ha chiamato "Angelo" in quanto ha annunciato la volontà del Padre e la sua propria. Per questo ho voluto ricavare una prova più decisiva da questa Epistola in cui non è scritto: *"per mezzo di un Angelo"* ma *per mezzo degli Angeli* **109**.

Il Signore apparve a Mosè per mezzo di un Angelo

11. 24. Anche Stefano infatti negli Atti degli Apostoli racconta le cose alla stessa maniera in cui sono state raccontate anche nei libri dell'Antico Testamento **110**: *Uomini, fratelli, padri, ascoltate. Il Dio della gloria apparve a nostro padre Abramo mentre era nella Mesopotamia* **111**. Ma perché nessuno pensasse che il Dio della gloria fosse apparso allora nella sua essenza agli occhi degli uomini, Stefano dice più avanti che fu un Angelo che apparve a Mosè: *A queste parole Mosè fuggì ed andò ad abitare nella terra di Madian dove generò due figli. Al compiersi poi dei quarant'anni un Angelo apparve a lui nel deserto del Sinai in mezzo alla fiamma del rovelto ardente. A questa vista Mosè rimase stupito dalla visione e, mentre si avvicinava per osservare, la voce del Signore si fece udire: Io sono il Dio dei padri tuoi, il Dio d'Abramo, il Dio d'Isacco, il Dio di Giacobbe. Tremante Mosè non ardiva guardare. Ma il Signore gli disse: Levati i calzari dai piedi* **112**. Qui certamente egli chiama Angelo e Signore lo stesso Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe, come dice il Genesi **113**.

Anche ad Abramo apparve per mezzo di un Angelo

11. 25. Forse qualcuno dirà che il Signore è apparso a Mosè per mezzo di un Angelo ma ad Abramo direttamente? Non chiediamo una risposta su questo a Stefano ma interroghiamo lo stesso libro da cui egli ha tratto questa narrazione. Perché c'è scritto: *E disse il Signore Dio ad Abramo* 114, e poco dopo: *E apparve il Signore Dio ad Abramo* 115, significa forse che qui non sono intervenuti gli Angeli? Ma in altro passo si trova la stessa maniera di esprimersi: *Il Signore gli apparve poi presso il querceto di Mambre, mentre egli sul caldo del giorno era seduto davanti alla sua tenda* 116, e poi il testo continua: *Alzati gli occhi guardò, ed ecco tre uomini in piedi gli stavano davanti* 117. Noi abbiamo già parlato di essi 118. Ebbene, come potranno costoro, che dalle parole non vogliono assurgere alle idee o ricadono facilmente dalle idee alle parole, spiegare che Dio è apparso in questi tre uomini senza riconoscere, come lo insegna il seguito del testo, che essi erano degli Angeli 119? Forse perché non è detto "un Angelo gli parlò" o "gli apparve", oseranno per questo affermare che per quanto riguarda Mosè quella visione e quella voce furono prodotte per mezzo di un Angelo, perché così dice il testo, mentre ad Abramo, perché non si fa parola di un Angelo, fu Dio nella sua essenza che apparve e parlò? Ma perché, se anche a proposito di Abramo si parla di un angelo? Infatti ecco che cosa si legge quando si esige che venisse immolato suo figlio: *Dopo questi fatti Dio volle provare Abramo e gli disse: Abramo! Abramo! Ed egli rispose: Eccomi! E gli disse: Orsù, prendi il tuo figlio, l'unico che hai e che tanto ami, Isacco, e va' nella regione di Moria e là lo offrirai in olocausto sopra quel monte che io ti mostrerò* 120. Certo qui si parla di Dio, non di un Angelo. Ma un po' più avanti la Scrittura così aggiunge: *Stese quindi Abramo la mano e prese un coltello per uccidere suo figlio. Ma l'Angelo del Signore gli gridò dal cielo dicendo: Abramo! Abramo! Ed egli rispose: Eccomi! E l'Angelo gli disse: Non mettere le mani addosso al fanciullo e non gli fare alcun male* 121. Che cosa si può replicare di fronte a queste affermazioni? Affermeranno che Dio ha comandato l'uccisione di Isacco e che l'Angelo l'ha proibita 122? Allora il padre di Isacco, contro il comando divino di immolare suo figlio, avrebbe obbedito all'ingiunzione dell'Angelo di risparmiarlo? Bisogna ridere di tale interpretazione e respingerla. Ma la Scrittura

non offre la possibilità di attardarsi in una sciocchezza così grossolana, perché immediatamente aggiunge: *Poiché ora conosco che tu temi Iddio e non hai risparmiato il tuo figlio unico per me* 123. Che significa *per me*, se non per Colui che aveva comandato che fosse ucciso? Il Dio d'Abramo e l'Angelo sono dunque lo stesso personaggio o piuttosto è Iddio che parla attraverso l'Angelo? Ma ascoltiamo il seguito; è del tutto evidente che qui si parla di un angelo. Tuttavia osserva il contesto: *Ed Abramo, alzati gli occhi, vide dietro di sé che un montone era rimasto con le corna intricate in un cespuglio. Abramo andò, prese quel montone e lo offrì in olocausto in luogo del figlio. Ed Abramo pose nome a quel luogo "Il Signore ha visto" e perciò anche oggi si dice: Sul monte il Signore è apparso* 124. Ora un po' prima Dio aveva detto similmente per mezzo dell'Angelo: *Ora conosco che tu temi Dio* 125. Ciò non significa che Dio sia venuto a conoscere in quel momento il timore di Abramo ma che si è comportato in modo che Abramo scoprisse per mezzo di Dio quanta forza d'animo avesse per obbedire a Dio fino all'immolazione del figlio unico: è una figura retorica che esprime l'effetto per la causa, come quando si dice: "un inverno pigro", perché rende pigri. Allo stesso modo la Scrittura dice che Dio aveva conosciuto i sentimenti di Abramo perché aveva fatto conoscere ad Abramo la fermezza della sua fede che egli avrebbe potuto ignorare senza tale prova. Ebbene allo stesso modo qui Abramo chiamò *il luogo di quell'avvenimento "Dio ha visto"* 126, perché Dio ha fatto vedere se stesso. Infatti aggiunge immediatamente: *Si dice ancora oggi: Sul monte Dio è apparso* 127. Dunque lo stesso Angelo è chiamato Signore. Perché? In quanto per mezzo dell'Angelo si rivelò il Signore. Del resto nel seguito del testo l'angelo si esprime in una maniera che è nettamente quella di un profeta e lascia chiaramente intendere che è Dio che parla per mezzo dell'Angelo: *Poi l'Angelo del Signore chiamò Abramo dal cielo una seconda volta e gli disse: Io giuro per me stesso, dice il Signore, che siccome hai fatto questo e non hai risparmiato il tuo figlio per me* 128. Questa espressione *Il Signore dice*, che usa colui che parla in nome di Dio, la si trova abitualmente anche presso i Profeti. Sarebbe forse il Figlio di Dio a usare, parlando del Padre, l'espressione: *Il Signore dice*, e sarebbe lui quest'Angelo del Padre? Che dire dunque? Coloro che ci contraddicono osservino come vengono incalzati a riguardo di quei tre uomini che apparvero ad Abramo quando il testo ulteriormente afferma: *Gli apparve il Signore* 129. Forse che non erano Angeli

perché sono detti uomini? Allora leggano Daniele che dice: *Ed ecco l'uomo Gabriele* 130.

Gli Angeli hanno promulgato la Legge

11. 26. Ma perché tardiamo ulteriormente a chiudere la bocca a costoro con un altro testo che è di una evidenza assoluta e di grandissima importanza? In esso non si parla di un *Angelo* al singolare né di *uomini* al plurale; si parla solamente di Angeli e in esso appare con tutta chiarezza che essi non hanno trasmesso un discorso qualunque ma *hanno dato la Legge stessa* 131. Certamente nessun fedele dubita che è stato Dio a darla a Mosè per sottomettere il popolo d'Israele, ma l'ha data per mezzo degli Angeli. Ecco come si esprime Stefano: *Duri di cervice e incirconcisi di cuore e di orecchi, voi sempre avete resistito allo Spirito Santo: come furono i vostri padri, così siete voi. Quale dei Profeti non perseguitarono i vostri padri? Essi uccisero coloro che predicavano la venuta del Giusto di cui voi in questi giorni siete stati traditori e omicidi, voi che avete ricevuto la Legge per il ministero degli Angeli e non l'avete osservata* 132. Che vi può essere di più evidente di questo, di più fermo di tale autorità? È per mezzo degli Angeli che è stata promulgata la Legge a quel popolo, ma è del Signore nostro Gesù Cristo che essa preparava e preannunciava la venuta, e lui come *Verbo di Dio* era in maniera incomparabile ed inesprimibile negli Angeli che promulgavano la Legge 133. Perciò egli dice nel Vangelo: *Se credeste a Mosè, a me pure credereste; di me egli infatti ha scritto* 134. Per mezzo degli Angeli era dunque il Signore che parlava allora, è per mezzo degli Angeli che il Figlio di Dio, il Mediatore di Dio e degli uomini 135, che sarebbe nato dalla stirpe di Abramo, preparava la sua venuta per trovare accoglienza presso uomini che si riconoscessero colpevoli perché la Legge da essi non attuata ne aveva fatto dei trasgressori. Per questo anche l'Apostolo dice ai Galati: *Perché dunque la Legge? In vista delle trasgressioni fu bandita, finché non fosse venuto il Discendente a cui era stata fatta la promessa; essa fu promulgata per mezzo degli Angeli, tramite un Mediatore* 136, ossia promulgata per mezzo degli Angeli, tramite lui. Infatti la sua nascita non è frutto della condizione umana ma della potenza divina. Che l'Apostolo non chiami Mediatore un angelo, ma lo stesso Signore Gesù Cristo, in quanto si è degnato di diventare

uomo, lo si può vedere in un altro passo: *Un solo Dio* - egli dice - *uno solo anche il Mediatore di Dio e degli uomini, l'uomo Cristo Gesù* 137. Ecco il senso dell'immolazione dell'Agnello pasquale 138, il senso di tutti i simboli riguardanti il Cristo che si sarebbe incarnato 139 e che avrebbe patito ma che sarebbe anche risorto, simboli contenuti nella Legge *promulgata dagli Angeli* 140. In questi Angeli erano certamente presenti il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Talvolta gli Angeli rappresentavano il Padre, talvolta il Figlio, altre volte lo Spirito Santo, talvolta Dio senza distinzione di persone. Dio appariva sotto forme visibili e sensibili ma per mezzo della sua creatura, non nella sua stessa sostanza, per vedere la quale i cuori vengono purificati da tutti questi simboli offerti ai nostri occhi ed alle nostre orecchie.

Dio si è manifestato nell'Antico Testamento per mezzo degli Angeli

11. 27. Ma ritengo che ormai sia stato sufficientemente discusso e provato, secondo le nostre capacità, l'argomento che avevamo incominciato a dimostrare in questo libro 141. In base a motivi razionali dotati di quella probabilità che è possibile raggiungere ad un uomo, o meglio a me, ed in base ad un'autorità dotata di quella forza che la chiarezza delle parole divine della Scrittura santa permette, resta dunque stabilito questo: quelle voci sono state dette e quelle forme corporee suscitate ai nostri padri dell'antichità prima dell'incarnazione del Salvatore, nei tempi in cui avevano luogo le apparizioni divine, dagli Angeli; sia parlando essi stessi o facendo qualcosa in nome di Dio, abitudine propria anche ai Profeti, come abbiamo dimostrato, o assumendo dalla creatura ciò che essi non erano per mostrare, per mezzo di figure, Dio agli uomini. Nemmeno i Profeti hanno trascurato questo tipo di simboli, come ci insegna la Scrittura con molti esempi. Ora non ci rimane da vedere che una cosa. Il Signore è nato dalla Vergine, lo Spirito Santo è disceso sotto la *forma corporea di una colomba* 142, sono state viste le lingue di fuoco ed è stato udito un fragore dal cielo *nel giorno della Pentecoste, dopo l'ascensione del Signore* 143. Ebbene il Verbo stesso di Dio non è apparso nella sostanza per la quale è uguale e coeterno al Padre. Nemmeno lo Spirito del Padre e del Figlio è apparso nella sua sostanza per la quale è insieme uguale e coeterno all'uno e all'altro.

Ma certamente una creatura capace di rivestire quelle forme e di restarvi apparve ai sensi corporei e mortali. Si tratta dunque di vedere quale differenza ci sia tra le manifestazioni di cui si è detto e queste che sono proprietà del Figlio e dello Spirito Santo, nonostante l'intervento della creatura visibile. Inizieremo a trattare di questo con un altro volume: sarà più comodo.

LIBRO QUARTO

Proemio

Importanza della conoscenza di sé

1. 1. Gli uomini sono soliti avere in grande stima la scienza del mondo terrestre e celeste 1; ma senza dubbio i migliori tra essi sono coloro che preferiscono la conoscenza di se stessi 2 a questa scienza e l'anima che conosce anche la sua debolezza è degna di maggior lode che non quella che, senza averla presa in considerazione, si sforza di investigare le orbite degli astri o quella che già le conosce ma ignora quale via la conduca 3 alla sua salvezza e alla sua sicurezza. Ma colui che, stimolato dal fervore dello Spirito Santo, ha già gli occhi ben aperti verso Dio e, nell'amore di lui, è divenuto conscio della propria miseria e, volendo ma non potendo giungere fino a lui, guarda in se stesso alla luce di Dio e scopre se stesso ed ha così acquistato la certezza che la sua malattia è incompatibile con la purezza di Dio, questi prova dolcezza nel piangere e nel supplicare Dio che abbia più e più volte misericordia, fino a quando si liberi di tutta la sua miseria, e nel pregarlo con confidenza, dopo aver ricevuto per grazia il pegno della salvezza nel nome di suo Figlio, unico Salvatore e illuminatore dell'uomo. Colui che è così indigente e conosce quella sofferenza, *la scienza non lo gonfia, perché la carità lo edifica* 4. Infatti ha preferito una scienza ad un'altra scienza, ha preferito conoscere la sua debolezza piuttosto che gli ultimi *confini del mondo* 5, le fondamenta della terra, le sommità dei cieli. Aggiungendo questa scienza ha accresciuto il dolore 6, il dolore del suo esilio che scaturisce dalla nostalgia della sua patria e del beato creatore di essa, il suo Dio 7. Signore, mio Dio, se gemo in mezzo a questo genere di uomini, in mezzo alla famiglia del tuo Cristo, fra i tuoi poveri, concedimi di saziare con il tuo pane gli uomini che non *hanno fame e sete di giustizia* 8, ma sono stati saziati e sono nell'abbondanza. Sono stati saziati però dalle

loro immaginazioni, non dalla tua verità, che respingono e fuggono per cadere nella loro vanità. Certo io so per esperienza quante finzioni generi il cuore umano: e che cos'è il mio cuore se non un cuore umano? Ma questa preghiera rivolgo al Dio del mio cuore: di non proferire in questa mia opera nessuna di quelle finzioni in luogo della solida verità, ma al contrario tutto ciò che vi potrà venire da parte mia, venga, sebbene io sia cacciato via *dai tuoi occhi* 9, e mi sforzi di ritornare da lontano per la via che Egli ha tracciato con l'umanità della divinità del suo Figlio unico, dal luogo da cui soffia su di me la brezza della sua verità. In tanto di essa bevo, sebbene io sia mutevole, in quanto nulla di mutevole vedo in Dio, né per movimento spaziale e temporale come ne subiscono i corpi, né per movimenti puramente temporali e che hanno un qualcosa di spaziale, come nel caso dei pensieri dei nostri spiriti, né per movimenti puramente temporali senza neppure qualche immagine spaziale come nel caso di alcuni ragionamenti dei nostri spiriti. Infatti l'essenza di Dio, ragione del suo essere, non ha assolutamente nulla di mutevole sia nell'eternità sia nella verità o nella volontà: perché in Dio eterna è la verità, eterna la carità, vera è la carità, vera l'eternità; amata è l'eternità, amata la verità 10.

Occorreva persuaderci quanto e quali Dio ci avesse amato

1. 2. Dunque esiliati dalla gioia immutabile, non ne siamo tuttavia separati e gettati lontano al punto di rinunciare alla ricerca dell'eternità, della verità e della beatitudine anche in queste cose mutevoli ed effimere (infatti non desideriamo né morire, né sbagliare, né essere inquieti). Per questo Dio ci ha mandato delle apparizioni adatte alla nostra peregrinazione per ricordarci che ciò che cerchiamo non è qui, ma che da qui si deve ritornare al principio dal quale veniamo, perché se noi non trovassimo in lui il nostro centro, non cercheremmo quaggiù quelle cose 11. E prima di tutto bisognava persuaderci di quanto fosse grande l'amore di Dio per noi, perché la disperazione non ci impedisse di innalzarci verso di lui 12. Bisognava anche mostrarci in quale stato eravamo quando ci ha amato, affinché inorgogliendoci dei nostri meriti non ci allontanassimo di più da lui e non diventassimo più deboli nella nostra forza. Così Dio ha agito nei nostri riguardi in modo che

progredissimo invece per la sua forza e così la forza della carità trovasse la sua pienezza nella debolezza dell'umiltà. È questo che si esprime nel Salmo in cui si dice: *Una pioggia di benefici facesti cadere, o Dio, sulla tua eredità; era esausta, tu le rendesti la forza* 13. Questa pioggia benefica non può significare che la grazia, la quale non è data in ricompensa ai nostri meriti ma concessa gratuitamente e per questo si chiama grazia: ce l'ha accordata infatti non perché ne fossimo degni, ma perché così gli è piaciuto. Sapendo questo noi non confideremo in noi stessi e questo significa "essere esausti". Ma Dio ci dà forza, lui che anche all'apostolo Paolo ha detto: *Ti basta la mia grazia, perché la forza trionfa nella debolezza* 14. Bisognava dunque convincere l'uomo della grandezza dell'amore di Dio per noi e dello stato in cui eravamo quando ci ha amato; di questa grandezza perché non disperassimo, di questo stato perché non insuperbissimo. Ecco come l'Apostolo spiega questo passo così essenziale: *Ma Dio dà prova del suo amore verso di noi proprio in questo che, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi. Molto più dunque ora che siamo giustificati dal suo sangue, saremo salvi dall'ira per mezzo di lui. Se noi infatti, pur essendo nemici, siamo stati riconciliati con Dio, mediante la morte del suo Figlio, molto più ora che siamo riconciliati saremo salvi nella sua vita* 15. E in un altro passo: *Che diremo dunque di tutto questo? Se Dio è per noi, chi sarà contro di noi? Egli che non ha risparmiato il suo proprio Figlio ma lo ha consegnato per tutti noi, come non sarà disposto a darci ogni cosa insieme con lui?* 16. Ora ciò che viene comunicato a noi come un fatto compiuto, era presentato ai giusti dell'antichità come un avvenimento futuro affinché essi pure, per mezzo della stessa fede, umiliati fossero resi deboli e resi deboli ricevessero forza.

Il Verbo di Dio, per mezzo del quale tutto è stato fatto, è la luce degli spiriti

1. 3. Poiché dunque non vi è che un Verbo di Dio, per mezzo del quale sono state fatte tutte le cose, che è verità immutabile, in lui come in loro principio e senza mutamento sono tutte le cose contemporaneamente, non solo quelle che esistono ora in tutto l'universo creato ma anche quelle che sono esistite ed esisteranno. In lui non sono passate né future ma presenti, e tutte le cose sono

vita e tutte non sono che una, o meglio vi è una sola cosa e una vita unica. *Tutte le cose sono state fatte per mezzo di lui* in modo che tutto ciò che è *stato creato* in esse sia *in lui vita* e vita increata, perché *in principio* il Verbo non fu fatto, ma *il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio e tutte le cose per mezzo di lui sono state fatte* 17, e non sarebbero state fatte tutte le cose per mezzo di lui, se egli non fosse esistito prima di tutte le cose e non fosse increato. Fra le cose che *sono state fatte per mezzo di lui* anche il corpo, che non è vita, non sarebbe stato fatto per mezzo di lui, se nel Verbo, prima di essere fatto, non fosse stato vita. Infatti ciò che è stato fatto già era vita in lui e non una vita qualunque: anche l'anima è vita del corpo, ma anch'essa è vita creata, perché mutevole, e per mezzo di chi è stata fatta, se non per mezzo dell'immutabile Verbo di Dio? Infatti *tutte le cose sono state fatte per mezzo di lui e senza di lui nulla è stato fatto*. Dunque *ciò che è stato fatto già era in lui vita* e non una vita qualunque, ma *la vita era luce degli uomini*; luce evidentemente delle anime razionali, che distinguono gli uomini dagli animali 18, e che perciò li fanno uomini. Non è dunque una luce materiale che illumina i corpi sia risplendendo dal cielo sia provenendo da fuochi accesi sulla terra, luce che non è propria ai corpi umani ma che si estende anche ai corpi delle bestie, inclusi i più piccoli vermi 19. Tutti questi esseri infatti vedono questa luce. Ma quella *vita era luce degli uomini, e non posta lontano da ciascuno di noi, perché in essa viviamo, ci muoviamo e siamo* 20.

Per l'Incarnazione siamo resi capaci di attingere la Verità

2. 4. Ma *la luce risplende nelle tenebre e le tenebre non l'hanno compresa* 21. Queste tenebre sono le anime insensate degli uomini, accecate dalle perverse concupiscenze e dalla mancanza di fede. Per curarle e risanarle *il Verbo, per mezzo del quale sono state fatte tutte le cose, si è fatto carne ed abitò tra noi* 22. La nostra illuminazione è una partecipazione del Verbo, cioè di quella vita che è *luce degli uomini* 23. Ma noi eravamo veramente inadatti e ben poco idonei a tale partecipazione per la immondizia dei peccati. Dovevamo dunque essere purificati. Ora la sola purificazione dei peccatori e dei superbi è *il sangue del Giusto* 24, e l'umiltà di Dio; affinché, per poter giungere alla contemplazione di Dio che per natura noi non siamo,

venissimo purificati da Dio stesso fattosi quello che per natura siamo e quello che per il peccato non siamo. Infatti non siamo Dio per natura, siamo per natura uomini, non siamo giusti per il peccato. Dunque Dio, fattosi uomo giusto, ha propiziato Dio per l'uomo peccatore. Non c'è infatti rapporto tra peccatore e giusto, ma tra uomo e uomo. Dunque sommando a noi la sua umanità uguale alla nostra, ha sottratto a noi la disuguaglianza della nostra peccaminosità e, fattosi partecipe della nostra mortalità, ci ha reso partecipi della sua divinità [25](#). Giustamente la morte del peccatore, proveniente da una condanna necessaria, è stata tolta in virtù della morte del Giusto, proveniente da una libera misericordia, con il rapporto tra lui e noi di uno a due [26](#). Infatti questo rapporto (o, se, per dir meglio, chiamiamo concordanza, o proporzione, o accordo la relazione che c'è tra l'uno e il due) è di grandissima importanza in ogni unione o, se si preferisce, in ogni composto naturale. Mi riferisco, ora mi viene in mente la parola, all'accordo che i greci chiamano **ἁρμονία**. Non è qui il luogo di dimostrare l'importanza dell'accordo tra il semplice e il doppio, accordo che si costata in noi in tutta la sua importanza e ci è così naturalmente innato (chi l'ha posto in noi se non Colui che ci ha creato?) che nemmeno gli ignoranti non possono non avvertirlo quando cantano o ascoltano gli altri cantare. È questo rapporto che fa concordare i suoni acuti e gravi e, se qualcuno se ne discosta, non offende penosamente le regole della scienza, che la maggior parte ignora, ma l'orecchio. Per provare però ciò che affermo sarebbe necessario un lungo discorso; invece può apparire manifesto allo stesso senso dell'udito ad opera di qualcuno che sappia suonare il monocordo regolare.

"Uno" in Cristo corrisponde a "due" in noi per la nostra salvezza

3. 5. Per il momento urge spiegare, per quanto Dio lo concede, come tra noi e Gesù Cristo, Signore e Salvatore nostro, esista il rapporto di due a uno e come esso contribuisca alla nostra salvezza. Noi certamente, e nessun cristiano ne dubita, siamo morti nell'anima e nel corpo: nell'anima per il peccato, nel corpo per il castigo del peccato e perciò anche nel corpo *a causa del peccato* [27](#). Queste nostre due realtà, l'anima e il corpo, necessitavano di una

medicina e di una risurrezione per rinnovare in meglio ciò che era stato mutato in peggio. Ora la morte dell'anima è l'empietà, e la morte del corpo è la corruzione, che causa la separazione dell'anima dal corpo. Come infatti l'anima muore quando Dio l'abbandona, così il corpo muore quando l'abbandona l'anima: la prima perde così la saggezza, il secondo la vita. L'anima risuscita grazie alla penitenza e in un corpo mortale ha inizio una vita nuova ad opera della fede con la quale si crede in *Colui che ha giustificato l'empio* 28, vita che viene sviluppata con la virtù e fortificata *di giorno in giorno* 29 nella misura in cui sempre più *l'uomo interiore si rinnova* 30. Il corpo invece, che è come *l'uomo esteriore*, quanto più è lunga questa vita presente, sempre più *si corrompe* per l'età, per le infermità, per tante affezioni fino a che giunge all'ultima che tutti chiamano morte. La sua risurrezione è differita fino alla fine, quando anche la nostra giustificazione sarà compiuta in maniera ineffabile 31. Allora infatti *saremo simili a lui perché lo vedremo com'è* 32. Ora invece, fin quando *il corpo corrottile pesa sull'anima* 33, e la *vita dell'uomo sulla terra è una continua lotta, nessun vivente viene giustificato davanti a lui* 34, in paragone con quella giustizia che ci eguaglierà agli Angeli e con quella gloria *che si manifesterà in noi* 35. Ora, per distinguere la morte dell'anima dalla morte del corpo, perché dovrei ricordare troppo numerose testimonianze, dato che il Signore nel Vangelo ha dato in un solo passo un principio comodo a tutti per discernere l'una dall'altra? Egli dice: *Lascia che i morti seppelliscano i loro morti* 36. Per morti da seppellire intendeva i corpi, ma per seppellitori morti intendeva coloro che sono morti nell'anima a causa dell'empietà della loro incredulità, come coloro cui si rivolge l'apostrofe dell'Apostolo: *Svegliati, o dormiente, e sorgi dai morti e ti illuminerà Cristo* 37. Una specie di morte lamenta l'Apostolo anche quando parlando della vedova dice: *Quella che trascorre l'esistenza in mezzo alle delizie, pur vivendo è morta* 38. Si può dire che l'anima ormai pia, dopo esser stata empia, è risuscitata dalla morte grazie alla *giustizia della fede* 39 e vive. Per quanto riguarda il corpo non soltanto è detto che morirà per la separazione futura dell'anima ma è anche detto morto per l'estrema debolezza della carne e del sangue, quando l'Apostolo afferma: *Il corpo è morto a causa del peccato ma lo spirito è la vita in grazia della giustizia* 40. Questa vita è opera della fede perché *il giusto vive di fede* 41. Ma qual è il seguito del passo? *Che se lo spirito di colui che ha risuscitato Gesù dai morti abita in voi, colui che ha risuscitato Gesù Cristo dai morti*

renderà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi 42.

Per la nostra duplice morte il Salvatore ha dato la sua unica

3. 6. Ecco dunque che per togliere le nostre due morti il Salvatore ha pagato con una sola morte da parte sua e per procurare ambedue le nostre risurrezioni ha preposto e proposto come sacramento ed esempio una sola risurrezione da parte sua. Infatti non fu né peccatore, né empio in modo da aver necessità di rinnovarsi secondo l'uomo interiore 43, come se fosse uno spirito morto, e da essere richiamato alla vita della giustizia, come ravvedendosi. Ma rivestito di carne mortale, non morendo che per essa, non risuscitando che per essa, per essa sola si mise in armonia con noi per la morte e la risurrezione, facendosi in essa sacramento dell'uomo interiore e modello di quello esteriore. Al sacramento del nostro uomo interiore si riferisce, per significare la morte della nostra anima, quel gemito di Cristo non solo nel Salmo, ma anche sulla croce: *Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? 44.* A questo grido corrisponde bene la parola dell'Apostolo: *Resi persuasi di questo, che l'uomo vecchio nostro è stato crocifisso con lui, affinché fosse distrutto il corpo del peccato in modo da non essere più schiavi del peccato 45.* Crocifissione dell'uomo interiore sono i dolori della penitenza e le torture salutari della continenza. Una morte questa che sopprime la morte del peccato in cui Dio non ci lascia. E così questa croce *distrugge il corpo del peccato*, perché non offriamo più le nostre *membra al peccato come strumenti di iniquità 46*, poiché, se *l'uomo interiore si rinnova di giorno in giorno 47*, è evidente che prima di rinnovarsi era vecchio. È *nell'interno* che si realizza ciò che lo stesso Apostolo dice: *Spogliatevi dell'uomo vecchio e rivestitevi del nuovo 48.* E ne spiega il significato più avanti: *Perciò lasciate la menzogna e ciascuno parli secondo la verità 49.* Dove ci si spoglia della menzogna se non *nell'interno* perché abiti *sul santo monte di Dio, colui che parla secondo la verità, nel profondo del suo cuore 50?* Che la risurrezione del corpo del Signore interessi anche il mistero della nostra risurrezione interiore appare dal passo in cui Cristo, dopo la risurrezione, dice alla donna: *Non toccarmi; io non sono ancora asceso al Padre mio 51.* Con questo mistero concorda la parola

dell'Apostolo: *Se dunque siete risuscitati con Cristo, cercate le cose dell'alto dov'è il Cristo, assiso alla destra di Dio; gustate le cose dell'alto* 52. Non toccare Cristo, se non dopo l'ascensione al Padre, significa non avere per Cristo un attaccamento sensibile 53. Ad esempio poi della morte del nostro uomo esteriore 54 vale la morte corporale del Signore, perché è soprattutto con una tale passione che ha incoraggiato i suoi servi a non temere *coloro che uccidono il corpo ma non possono uccidere l'anima* 55. Per questo dice l'Apostolo: *Da parte mia completo nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo* 56. E ad esempio della risurrezione del nostro uomo esteriore vale la risurrezione del corpo del Signore, perché egli disse ai discepoli: *Palpate e vedete; uno spirito non ha ossa e carne come vedete che io ho* 57. Ed uno dei suoi discepoli, inoltre, tastando le sue cicatrici esclamò: *Signore mio e Dio mio* 58. Nella evidente e totale integrità della sua carne apparve chiara la verità di ciò che aveva detto ai discepoli per incoraggiarli: *Nemmeno un capello del vostro capo perirà* 59. Perché infatti, dopo aver detto dapprima: *Non toccarmi, non sono ancora ascenso al Padre mio* 60, si lascia poi toccare dai suoi discepoli prima di ascendere al Padre, se non per suggerire in un caso il sacramento dell'uomo interiore e per offrire nell'altro un modello di quello esteriore? O ci sarà per caso qualcuno così stolto e così nemico della verità da avere il coraggio di dire che prima dell'ascensione si lasciò toccare dagli uomini, ma dalle donne soltanto dopo l'ascensione 61? È dunque al modello della nostra futura risurrezione corporale, offerto anticipatamente nel Signore, che si riferiscono queste parole dell'Apostolo: *Prima di tutti Cristo, poi quelli che sono di Cristo* 62. In questo passo si tratta precisamente della risurrezione del corpo, a proposito della quale dice anche: *Trasformerà il corpo della nostra umiliazione, rendendolo simile al corpo della sua gloria* 63. Perciò l'unica morte del nostro Salvatore ha rimediato alle nostre due morti. L'unica sua risurrezione ha donato a noi due risurrezioni, avendo concorso il suo corpo come opportuna medicina, in ambedue le direzioni della morte e della risurrezione, come sacramento per il nostro uomo interiore e come esempio per il nostro uomo esteriore.

Il rapporto di semplice a doppio ha la sua fonte nella perfezione del numero sei

4. 7. Questo rapporto del semplice al doppio ha la sua origine nel numero tre. Uno più due fanno tre e la somma dei numeri di cui ho parlato dà come totale sei: infatti uno più due, più tre, fanno sei. Il numero sei si chiama perfetto perché si compone delle sue parti. Comprende in sé le tre frazioni seguenti: la sesta parte, la terza parte, la metà, né vi si può trovare un'altra frazione di valore determinato. Dunque la sesta parte di sei equivale a uno, la terza a due, la metà a tre. Ora uno più due, più tre, danno come totale sei. Tale perfezione è sottolineata dalla Sacra Scrittura, soprattutto per il fatto che *Dio in sei giorni ha compiuto la sua opera* 64, e nel sesto giorno *fu fatto l'uomo ad immagine di Dio* 65. Inoltre nella sesta età del genere umano *il Figlio di Dio venne* 66 nel mondo e si fece *Figlio dell'uomo* per restaurarci *ad immagine di Dio* 67. Noi ci troviamo ora in questa età, sia che si attribuiscano mille anni ad ogni età, sia che ci si basi sui periodi veramente storici ed insigni ricordati dalla Sacra Scrittura. La prima età va da Adamo a Noè e la seconda fino ad Abramo. Poi, secondo la cronologia dell'evangelista Matteo, *da Abramo a Davide, da Davide fino alla deportazione in Babilonia* 68, e da questo avvenimento al parto della Vergine. Queste ultime tre età unite alle due precedenti fanno cinque. Perciò la nascita di Cristo ha inaugurato la sesta, quella in cui ci troviamo attualmente, e che durerà fino alla fine sconosciuta dei tempi. Troviamo il numero sei con il suo simbolismo storico, anche se con distribuzione tripartita contiamo un periodo *prima della Legge*, un secondo *sotto la Legge*, un terzo *sotto la grazia* 69. In quest'ultimo periodo riceviamo il sacramento della rigenerazione, cosicché alla fine dei tempi, rinnovati totalmente dalla risurrezione della stessa carne, saremo guariti da ogni malattia non solo dell'anima ma anche del corpo 70. Per questo si può vedere una figura della Chiesa in quella donna guarita e raddrizzata dal Signore e che prima era stata curvata dall'infermità sotto le catene di Satana 71. Di questi nemici occulti si lamenta la voce del Salmista: *Hanno curvato la mia anima* 72. Ora, erano diciotto anni che questa donna era ammalata e perciò tre volte sei anni 73. D'altra parte il numero dei mesi di diciotto anni è eguale al cubo di sei, cioè a sei moltiplicato per sei, moltiplicato ancora per sei. Proprio prima di questo episodio il Vangelo parla di quell'albero di fico la cui misera sterilità datava da tre anni. Il vignaiolo pregò di lasciarlo ancora per quell'anno: se avesse dato frutto, bene, altrimenti sarebbe stato tagliato 74. Ora da una parte con i tre anni si ritrova la precedente distribuzione tripartita, e

dall'altra parte il numero di mesi di tre anni è uguale al quadrato di sei, cioè sei per sei.

Importanza del numero sei nel computo dell'anno

4. 8. Basato sul numero sei è anche l'anno, in quanto si compone di dodici mesi interi di trenta giorni ciascuno (tale era il mese che seguivano gli antichi attenendosi alle fasi lunari): esso deve al numero sei la sua importanza. Infatti il valore che ha il sei nel primo ordine dei numeri, cioè in quello delle unità (dall'uno al dieci), lo ha il sessanta nel secondo ordine, quello delle decine (dal dieci al cento). Perciò sessanta giorni sono la sesta parte dell'anno. Di conseguenza se si moltiplica il numero sessanta (che nella seconda serie, quella delle decine, ha lo stesso valore del sei) per il numero sei (che fa parte della prima serie), si ha sei volte sessanta, cioè trecentosessanta giorni, che fanno dodici mesi interi. Però gli uomini mentre contano il mese secondo la rivoluzione della luna, calcolano l'anno in base all'osservazione della rivoluzione solare, per cui mancano cinque giorni e un quarto perché il sole completi il suo corso e chiuda l'anno. Infatti quattro quarti fanno un giorno, che si è obbligati a intercalare ogni quattro anni (e si ha allora l'anno bisestile) per non sconvolgere il calendario. Anche se consideriamo questi cinque giorni e un quarto, vediamo che il numero sei è di grandissima importanza. Questo per due ragioni: primo perché, come spesso succede, la parte si prende per il tutto e allora non abbiamo più cinque giorni ma sei, essendo questo quarto di giorno contato per un giorno intero; secondo perché i cinque giorni sono la sesta parte del mese e la quarta parte del giorno consta di sei ore. Infatti il giorno intero, ivi compresa la notte, si compone di ventiquattro ore, la cui quarta parte, cioè la quarta parte del giorno, è appunto di sei ore. Così nello svolgimento dell'anno il numero sei è quello che ha maggiore importanza.

Il numero sei nella formazione del corpo di Cristo

5. 9. Non senza ragione nella formazione del corpo del Signore, simboleggiato dal tempio distrutto dai Giudei e che Cristo si

riprometteva di restaurare *in tre giorni*, il numero sei rappresenta un anno. Gli risposero infatti i Giudei: *Sono stati necessari quarantasei anni per edificare il tempio* 75. Ora quarantasei volte sei fa duecentosettantasei, che è il numero di giorni contenuto in nove mesi e sei giorni, tempo che si computa come se fossero dieci mesi per le donne incinte. Non che tutte le donne arrivino nella loro gravidanza a nove mesi e sei giorni, ma perché il corpo del Signore ha impiegato tale numero di giorni per giungere a termine perfettamente costituito, come risulta da una antica tradizione alla quale si attiene l'autorità della Chiesa. Si crede che sia stato concepito il venticinque marzo, che è anche il giorno della sua passione. Così *il sepolcro nuovo* in cui fu sepolto, *nel quale nessun morto fu posto* 76 né prima né dopo, rassomiglia al seno della Vergine in cui fu concepito e nel quale nessun mortale fu generato 77. D'altra parte secondo la tradizione nacque il 25 dicembre. Ora dal giorno della concezione a quello della nascita si hanno duecentosettantasei giorni, numero uguale a quarantasei volte sei. *In quarantasei anni fu costruito il tempio* 78, perché nel numero di giorni corrispondente a quarantasei per sei si formò completamente il corpo del Signore, distrutto dalla morte inflittagli e da lui risuscitato dopo tre giorni. *Infatti diceva questo del suo corpo* 79, come lo prova la testimonianza così chiara e forte del Vangelo: *Come Giona stette tre giorni e tre notti nel ventre del pesce, così il Figlio dell'uomo starà tre giorni e tre notti nel cuore della terra* 80.

Il triduo della risurrezione in cui pure appare il rapporto di semplice a doppio

6. 10. Ora questo periodo di tre giorni non fu pieno ed intero, come testimonia la Scrittura. Il primo giorno consta della sola fine di una giornata ed il terzo dell'inizio di una giornata ed ambedue si computano come due giorni interi. Il giorno intermedio, cioè il secondo, è il solo perfettamente completo, di ventiquattro ore, dodici di giorno e dodici di notte. Infatti il Signore è stato prima condannato alla croce dai clamori dei Giudei *all'ora terza* e si era nel giorno sesto della settimana 81. Poi fu appeso alla croce *all'ora sesta* e spirò *all'ora nona* 82. Fu invece sepolto *quando era già sera* 83, secondo il tenore delle parole del Vangelo, ossia: alla fine del

giorno. Comunque si consideri la questione, anche supponendo che si possa spiegare diversamente come non sia contrario al Vangelo di Giovanni porre la crocifissione all'ora terza [84](#), il primo giorno non lo prendi intero. Dunque per il primo giorno si considera come un giorno intero la sua ultima parte, come per il terzo giorno la sua prima parte. Infatti appartiene al terzo giorno la notte fino all'alba, quando fu resa manifesta la risurrezione del Signore, *perché Dio, che ha detto che la luce brilla nelle tenebre* [85](#), affinché la grazia del Nuovo Testamento e la partecipazione alla risurrezione di Cristo ci facciano intendere queste parole: *Eravate un tempo tenebre ma ora siete luce nel Signore* [86](#), ci suggerisce in qualche modo che il giorno incomincia dalla notte. Come infatti i primi giorni della creazione a causa della futura caduta dell'uomo si computavano dalla luce alla notte [87](#), così questi della risurrezione per la redenzione dell'uomo si computano dalla notte alla luce. Perciò dall'ora della morte fino al mattino della risurrezione vi sono quaranta ore, comprendendovi anche la stessa ora nona. Questo numero coincide anche con i quaranta giorni della sua vita sopra la terra dopo la risurrezione. Ed è assai frequente nella Scrittura l'uso di questo numero per significare il mistero della perfezione del mondo diviso in quattro parti. Perché il numero dieci ha una sua perfezione e moltiplicato per quattro dà quaranta. Ora dalla sera della sepoltura fino all'alba della risurrezione sono trentasei ore, numero che equivale al quadrato di sei. Questo rientra nel rapporto tra l'uno e il due, in cui si riscontra la proporzione più armoniosa. Infatti il dodici sta al ventiquattro come l'uno al due e, sommati insieme, fanno trentasei; una notte intera, un giorno intero, un'altra notte intera; e da tutto questo non è assente il simbolismo che ho sopra ricordato. Non è infatti assurdo paragonare lo spirito al giorno, il corpo alla notte. Il corpo del Signore nella sua morte e risurrezione era figura del nostro spirito e modello del nostro corpo. Anche così appare dunque il rapporto dell'uno al due in queste trentasei ore, se si pone il dodici in rapporto con il ventiquattro. Per quanto riguarda le ragioni per cui questi numeri sono ricordati nella Sacra Scrittura, forse qualcuno ne scoprirà di preferibili alle mie, o altrettanto probabili o anche più probabili di queste. In ogni caso nessuno sarà così sciocco e di cattivo gusto da sostenere che la loro presenza nella Sacra Scrittura è priva di importanza e che la loro frequenza non è caratterizzata da intenzioni mistiche. Le ragioni che da parte mia ho offerto le ho ricavate dall'autorità della Chiesa, che ci hanno

tramandato gli antichi, dalla testimonianza della Scrittura, dalle leggi dei numeri e delle proporzioni. Ora contro la ragione non andrà mai il buon senso, contro le Scritture il senso cristiano, contro la Chiesa il senso della pace.

Dispersi nella moltitudine, per mezzo di un unico Mediatore siamo reintegrati nell'Unità

7. 11. Di questo sacramento, di questo sacrificio, di questo sacerdote, di questo Dio, prima che fosse mandato e fosse venuto nascendo da una donna, furono immagini sia tutte le sacre e mistiche apparizioni avute dai nostri padri per prodigi angelici sia le opere da essi stessi compiute, cosicché ogni creatura in qualche modo parlasse con i fatti di quell'uno che sarebbe stato l'unica salvezza di quanti dovevano essere strappati alla morte. Poiché infatti distaccandoci dall'unico, sommo e vero Dio per reato di empietà ed opponendoci a lui ci eravamo dispersi e vanificati in una moltitudine di cose, distratti in esse, attaccati ad esse, occorreva che al cenno ed al comando del misericordioso Dio le stesse cose nella loro moltitudine invocassero la venuta di quell'uno, che egli alla sua venuta fosse salutato dalle molte cose, che tutte le cose lo testimoniassero come già venuto; che noi, liberati dalle molte cose, ci serrassimo attorno a quell'uno; che *morti* nell'anima per molti *peccati* e destinati a morire nel corpo *in pena del peccato*, amassimo quest'uno, morto per noi nella carne senza peccato; che noi credendo in quell'uno risorto e con lui spiritualmente risorgendo *per fede*, fossimo giustificati diventando una cosa sola nell'unico Giusto 88; che noi non disperassimo di poter risuscitare anche nella carne 89, vedendoci preceduti, noi moltitudine di *membra*, da lui come *unico capo*; in cui, purificati *adesso per mezzo della fede*, e reintegrati *in futuro per mezzo della visione*, riconciliati con Dio per la sua funzione di Mediatore, dobbiamo aderire all'Uno 90, godere dell'Uno, perseverare nell'Unità.

Cristo vuole riportarci all'unità

8. 12. Così lo stesso *Figlio di Dio*, *Verbo di Dio* e nello stesso tempo

Mediatore di Dio e degli uomini come Figlio dell'uomo, uguale al Padre 91 per l'unità della divinità e nostro simile per l'umanità che assunse, pregando il Padre per noi con la sua umanità, senza tacere tuttavia di essere con il Padre una sola cosa nella divinità, tra le altre cose dice: *Non soltanto per questi prego ma anche per quelli che crederanno in me, per la loro parola, affinché tutti siano una cosa sola, come tu sei in me, o Padre, ed io in te, affinché anche loro siano una cosa sola in noi; affinché il mondo creda che tu mi hai mandato. E la gloria che tu mi desti, io l'ho data a loro affinché siano una cosa sola, come noi siamo una cosa sola* 92.

Natura dell'unità in Cristo

9. 12. Non disse: "Che io e loro siamo una cosa sola", sebbene come *capo della Chiesa* ed essendo la Chiesa *il suo corpo* 93 potesse dire: "Che io e loro siamo, non una cosa sola, ma uno solo", perché *il capo e il corpo è un solo Cristo* 94. Ma manifestando la sua divina consustanzialità con il Padre (riferendosi a questo, in un altro passo dice: *Io e il Padre siamo una sola cosa* 95), consustanzialità di un genere proprio a lui, cioè uguaglianza consustanziale nella medesima natura, vuole che i suoi siano *una sola cosa*, ma in lui. Infatti in se stessi ne sarebbero incapaci, disuniti l'uno dall'altro dalle opposte volontà, dalle passioni, dalle immondezze dei peccati. Per questo sono purificati dal Mediatore *per essere una sola cosa* in lui, non solo nell'unità della natura, nella quale da uomini mortali *diventano uguali agli Angeli* 96, ma anche per l'identità di una volontà che cospira in pieno accordo alla medesima beatitudine, fusa in qualche modo in un solo spirito dal fuoco della carità. È questo il senso dell'espressione: *Che essi siano una sola cosa come noi siamo una sola cosa*; come il Padre e il Figlio sono *una sola cosa* non solo per l'uguaglianza della sostanza, ma anche per la volontà, così questi che hanno il Figlio come *Mediatore* tra sé e Dio, *siano una cosa sola* non soltanto perché sono della stessa natura ma anche per la comunanza di uno stesso amore. Dopo il Signore ci indica che egli è il *Mediatore* grazie al quale siamo riconciliati con Dio, con queste parole: *Io in essi e tu in me, affinché siano consumati nell'unità* 97.

L'uomo schiavo del demonio

10. 13. In questo consiste la vera pace e per noi il solido legame con il Creatore, una volta purificati e riconciliati ad opera del Mediatore della vita, così come macchiati e separati ci eravamo allontanati da lui ad opera del mediatore della morte. Infatti come il diavolo superbo condusse alla morte l'uomo insuperbito, così Cristo umile ricondusse alla vita l'uomo obbediente, perché come quello cadde dall'alto del suo orgoglio e ha fatto cadere l'uomo consenziente, così questi si rialzò dalla sua umiliazione ed ha rialzato l'uomo credente **98.** Il diavolo non era giunto fin dove aveva condotto l'uomo (infatti, se era morto spiritualmente nella sua empietà, non era morto corporalmente, in quanto non aveva assunto la veste del corpo), e così faceva figura agli occhi dell'uomo di principe in mezzo alla legione dei demoni attraverso i quali impone il regno delle sue imposture. In questo modo gonfia vieppiù con vampate di orgoglio l'uomo, più desideroso di potenza che di giustizia; lo gonfia con la falsa filosofia oppure seducendolo con riti sacrileghi, precipitandovi anche, ingannate e beffate, anime troppo curiose degli artifici della magia e troppo presuntuose, e così tiene l'uomo in suo potere e promette perfino la purificazione dell'anima mediante un rito chiamato **ΤΕΛΕΤΗ**, mentre si trasforma in *angelo di luce* **99** per mezzo di una eterogenea messa in scena *con miracoli e prodigi menzogneri* **100.**

I prodigi dei demoni si debbono disprezzare

11. 14. Infatti è facile agli spiriti del male operare per mezzo dei corpi aerei una moltitudine di cose che suscitano ammirazione nelle anime appesantite dai corpi di materia terrestre, anche in quelle meglio disposte **101.** Perché se anche i corpi di materia terrestre, ben addestrati con l'arte e il continuo esercizio, possono eseguire davanti al pubblico spettacoli teatrali ed esercizi così straordinari che a narrarli a uomini che non ne hanno mai visti sembrano quasi incredibili, che c'è di eccezionale per il diavolo e i suoi angeli nel trarre dagli elementi della materia, per mezzo di corpi aerei, prodigi di cui l'uomo si meraviglia ed anche nel comporre per mezzo di segreti influssi fantasmagorie di immagini, capaci di ingannare gli

uomini durante la veglia o durante il sonno, oppure di sovraeccitare i dementi? Ma come può accadere che un uomo di condotta e costumi irreprensibili guardi degli individui perversi camminare su una corda e compiere molte cose straordinarie contorcendo in mille modi il loro corpo e tuttavia non desideri fare altrettanto, né per queste cose li consideri superiori a sé, così l'anima credente e pia può non solo vederli ma anche, per la fragilità della carne, provare davanti ai prodigi dei demoni un brivido di orrore, senza tuttavia rammaricarsi di non poter fare altrettanto o credersi inferiore ad essi, tanto più che essa fa parte della società dei santi i quali, uomini o Angeli, per la forza di Dio cui tutto è sottomesso, compiono cose per nulla ingannevoli e molto più importanti 102.

Il diavolo mediatore di morte

12. 15. Non sono dunque per nulla questi simulacri sacrileghi, queste curiosità empie, queste cerimonie magiche che purificano l'anima e la riconciliano a Dio, perché il falso mediatore non trascina verso le vette ma anzi vi pone ostacolo chiudendone l'accesso con le passioni che, tanto più pericolose quanto più orgogliose, ispira ai suoi complici. Esse, incapaci di irrobustire le ali della virtù per volare, hanno come effetto di aumentare, per sommergere, il peso dei vizi dell'anima, che si inabissa tanto più in basso, quanto più in alto crede di essere giunta. Perciò come fecero i Magi, divinamente istruiti, che una stella condusse ad adorare l'umiltà del Signore, così anche noi dobbiamo ritornare *alla patria* non per dove siamo venuti ma *per un'altra strada* 103, quella che ci ha insegnato il re umile e che il re superbo, nemico del re umile, non può intercettare. Anche a noi infatti, per farci adorare il Cristo umile, i cieli hanno narrato la gloria di Dio, diffondendosi *la loro voce per tutta la terra e le loro parole fino ai confini del mondo* 104. In Adamo il peccato ci ha aperto un cammino di morte: *Per mezzo di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e a causa del peccato la morte, e così passò in tutti gli uomini, nel quale tutti hanno peccato* 105. Il mediatore di questa via è stato il diavolo che ci ha spinto al peccato e precipitato nella morte 106. Certo egli per perpetrare la nostra duplice morte ha avuto soltanto bisogno della sua unica morte. Egli morì a causa dell'empietà nello spirito ma non morì nel

corpo; però ha spinto noi all'empietà e a causa di essa ha fatto sì che meritassimo di giungere alla morte del corpo. Una cosa abbiamo dunque desiderato per questa cattiva suggestione, l'altra ci ha perseguito per giusta condanna; ecco perché è stato scritto: *Dio non ha fatto la morte* 107, perché egli non fu causa della morte e tuttavia è per suo castigo che il peccatore fu condannato ad una morte legittima. Nello stesso modo il giudice condanna il reo al supplizio, tuttavia causa del supplizio non è la giustizia del giudice ma il merito del crimine. Dove dunque il mediatore della morte del corpo ci ha condotto e dove egli non è arrivato, cioè proprio alla morte del corpo, il Signore Dio nostro ha posto la medicina della nostra guarigione, che non fu concessa al diavolo per occulta e assolutamente impenetrabile disposizione dell'alta giustizia divina. *Come la morte venne da un solo uomo, così pure da un solo uomo* doveva venire *la risurrezione dei morti* 108. Poiché gli uomini si affannavano ad evitare ciò che non potevano evitare, la morte del corpo più che la morte dello spirito, ossia il castigo più che la causa del castigo (perché di non peccare non ci si preoccupa affatto o ci si preoccupa poco; di non morire invece, sebbene sia una cosa irrealizzabile, ci si preoccupa disperatamente) il Mediatore della vita, insegnandoci a non temere la morte, inevitabile nell'attuale condizione umana, ma piuttosto l'empietà da cui ci si può guardare con la fede, ci è venuto incontro verso il fine cui tendiamo, ma non per la strada per cui camminavamo. Noi infatti siamo giunti alla morte per il peccato, lui per la giustizia. Perciò mentre la nostra morte è pena del peccato, la sua morte diviene ostia per il peccato 109.

Cristo morì perché lo volle

13. 16. Per questo motivo, se l'anima si ha da anteporre al corpo, se la morte dell'anima consiste nell'essere abbandonata da Dio mentre la morte del corpo consiste nell'essere abbandonato dall'anima, e se infine nella morte del corpo la pena consiste nel fatto che lo spirito lasci forzatamente il corpo in quanto ha lasciato volontariamente Dio, sicché, avendo abbandonato Dio per sua volontà abbandoni il corpo anche contro la sua volontà e per propria volontà non possa abbandonarlo se non facendo violenza a se stesso con il suicidio,

l'anima del Mediatore ha provato che non era la pena del peccato che lo conduceva alla morte del corpo, perché egli non lo ha abbandonato contro la sua volontà ma perché lo ha voluto, quando lo ha voluto, come lo ha voluto. Essendo composto in unità con il Verbo di Dio, ha potuto dire: *Ho il potere di lasciare la mia vita e di riprenderla. Nessuno me la toglie ma sono io che la lascio e la riprendo* 110. E di questo rimasero sommamente stupiti, come narra il Vangelo, coloro che erano presenti quando, subito dopo quel grido (che è figura del nostro peccato), spirò 111. Infatti coloro che venivano crocifissi, morivano dopo una lunga agonia, come testimoniano i due ladroni ai quali furono rotte le gambe per affrettarne la morte e poterli deporre dalla croce prima del sabato. Quanto a Cristo, parve straordinario trovarlo già morto 112. Anche Pilato, secondo il testo, ne fu meravigliato, quando gli fu chiesto il corpo del Signore per seppellirlo 113.

Vittoria di Cristo sul diavolo

13. 17. E così quell'impostore che è stato causa di morte e si oppone alla vita sotto false parvenze di purificazione in riti e sacrifici sacrileghi che seducono i superbi, escluso dal partecipare con noi alla nostra morte e alla risurrezione spirituale, poté dare per la nostra duplice morte la sua unica morte, ma non poté dare in sé un'unica risurrezione che fosse sacramento della nostra rinascita ed esempio della risurrezione finale. Al contrario, colui che vivo nello spirito ha risuscitato il suo corpo dalla morte, il vero Mediatore della vita, ha cacciato dalle anime dei suoi fedeli colui che era morto nello spirito e mediatore di morte, per non permettergli di regnare all'interno, lasciando così che attaccasse dal di fuori senza che mai potesse conseguire vittoria. Cristo stesso si è offerto alle sue tentazioni per essere nostro mediatore, nel superamento delle tentazioni di lui, non solo con il suo aiuto ma anche con il suo esempio. Il diavolo, dopo aver prima cercato di introdursi all'interno per tutte le vie di accesso ed essere stato cacciato, esauritasi nel deserto dopo il battesimo la tentazione piena di tutte le lusinghe (poiché lui che era morto nello spirito non poté trionfare su quello spirito che era vivo), avido di mandare l'uomo a morte si valse dell'attuazione di quella morte che è in suo potere, e il

Mediatore di vita fu lasciato alla discrezione di lui in ciò che aveva assunto di mortale da noi. Ma proprio lì, sul campo concesso alle sue imprese, il diavolo fu battuto completamente, perché fu proprio nel ricevere il potere esteriore di uccidere il corpo mortale del Signore che il suo potere interiore con cui ci teneva schiavi fu abbattuto 114. Infatti è accaduto che le catene tra innumerevoli peccati e innumerevoli morti sono state rotte con la morte di uno solo 115, assolutamente libero dal peccato. Il Signore soffrì per noi tale morte indebita, affinché non nuocesse a noi la morte a noi dovuta. Non esisteva potere che avesse il diritto di spogliarlo del suo corpo; se n'è spogliato lui stesso. Infatti Colui che avrebbe potuto non morire, se lo avesse voluto, senza alcun dubbio morì perché lo volle, dando così una bella lezione *ai principati e alle potestà che egli aveva schiacciato totalmente nella sua persona* 116. Con la sua morte, l'unico sacrificio assolutamente vero offerto per noi, tutto ciò che c'era in noi di colpevole e che dava il diritto ai principati e alle potestà di costringerci a espiare con i supplizi, egli ha pulito, abolito, estinto, e con la sua risurrezione a una vita nuova *ha chiamato noi, i predestinati, chiamati ci ha giustificati, giustificati ci ha glorificati* 117. Ecco come la stessa morte corporale ha tolto al diavolo l'uomo, che egli dominava con pieno diritto dopo averlo sedotto con il consenso di lui, l'uomo troppo povero, troppo debole, che egli, libero perfettamente dalla corruzione della carne e del sangue, con l'aiuto della debolezza del corpo mortale schiacciava (con uno sdegno tanto più grande quanto maggiore era, per così dire, la sua fortuna e la sua forza) come un cencioso e un miserabile. Dove infatti senza seguirlo spinse l'uomo peccatore nel momento della sua caduta, ivi ridusse con le persecuzioni il Redentore nel tempo della sua discesa. Così il Figlio di Dio si degnò di farsi nostro amico condividendo con noi la morte per immunità dalla quale il nemico si stimava migliore e più grande di noi. Dice il nostro Redentore: *Nessuno ha amore più grande di colui che sacrifica la vita propria per i suoi amici* 118. Il diavolo arrivò fino al punto di ritenersi superiore al Signore stesso in quanto il Signore gli aveva ceduto nella sua passione. Così proprio del Signore si ha da intendere ciò che si legge nel Salmo: *Lo hai reso un po' inferiore agli Angeli* 119. Ed ecco il risultato di tutto questo: l'innocente Signore ucciso dal maligno che agiva contro di noi in forza di un diritto giustamente concessogli, trionfò del diavolo con pienissima giustizia, fece propria schiava la schiavitù prodotta dal peccato,

liberò noi dalla servitù che giustamente ci spettava per il peccato, distrusse *la condanna di morte* 120 con il suo sangue giusto ingiustamente versato dal diavolo e redense i peccatori, che avevano bisogno di essere giustificati.

La sovreminente Sapienza divina si serve del diavolo per la salvezza dei suoi fedeli

13. 18. Per questo il diavolo si prende ancor gioco dei suoi ai quali si presenta con l'aria di volerli purificare con i suoi misteri ma in realtà per coinvolgerli e farli cadere, in quanto con grande facilità persuade il loro orgoglio a deridere e disprezzare la morte di Cristo: il diavolo è ritenuto da essi tanto più santo e divino quanto più è estraneo a questa morte. Però sono molto pochi quelli che gli sono rimasti fedeli, dopo che i pagani hanno riconosciuto e bevuto con pia umiltà il prezzo della loro redenzione e, pieni di fiducia, abbandonano il loro nemico e corrono al loro Redentore. Il diavolo infatti ignora che delle sue insidie e del suo furore si serve per la salvezza dei suoi fedeli la sovreminente Sapienza divina, *che si estende con forza e dispone di tutto con soavità dall'estremo superiore, che è la prima delle creature spirituali, fino all'estremo inferiore, che è la morte del corpo, perché essa penetra dappertutto per la sua purezza e nulla di impuro penetra in lei* 121. Ma per il diavolo, esente dalla morte del corpo (e per questo incede con grande superbia), è pronta una morte di altro genere nel fuoco eterno del Tartaro, dove possono essere torturati non solo gli spiriti rivestiti di materia terrena ma anche quelli rivestiti di materia eterea. Quanto agli uomini superbi che disprezzano Cristo perché è morto, mentre egli con la sua morte ci ha riscattato a così caro prezzo 122, essi anzitutto pagano con gli altri uomini il tributo della morte corporale dovuto alla condizione miserabile che la natura umana ha ereditato dal primo peccato, e poi saranno precipitati nella morte eterna con il diavolo. Essi l'hanno preferito a Cristo perché li ha precipitati in una morte in cui per la differenza di natura il diavolo non è caduto e dove, per una immensa misericordia, Cristo è disceso. Tuttavia si ritengono superiori ai demoni e non cessano di perseguirli con ingiurie e con l'odio, pur sapendo perfettamente che sono esenti dal subire quella morte per la quale disprezzano

Cristo. Così si rifiutano di considerare come il Verbo di Dio, pur rimanendo identico a se stesso e immutabile per ogni verso, tuttavia per l'assunzione di una natura inferiore possa soffrire la morte che il demonio immondo non può soffrire per mancanza di un corpo terreno. Perciò, sebbene essi siano superiori ai demoni, nondimeno sono soggetti alla morte perché hanno un corpo mortale, mentre i demoni non possono morire perché non l'hanno. Essi fanno molto conto delle vittime dei loro sacrifici, ma non sospettano di immolarle agli spiriti ingannatori e superbi o, anche se lo sanno, pensano di trarre qualche profitto dall'amicizia di esseri perfidi e gelosi che non hanno altra preoccupazione che quella di impedire il nostro ritorno a Dio.

Cristo unico Mediatore con il sacrificio della pace ci riconcilia con Dio

14. 19. Costoro non capiscono che questi spiriti orgogliosissimi non avrebbero potuto compiacersi degli onori dei sacrifici se il vero Dio, in luogo del quale pretendono di essere adorati, non avesse diritto, lui solo, al vero sacrificio e che questo sacrificio non può essere offerto legittimamente se non ad opera di un sacerdote santo e giusto e se la materia dell'offerta non è presa da coloro per i quali è offerta e se non è una materia senza difetto perché possa essere offerta per la purificazione di esseri difettosi. Questo certamente desiderano coloro che chiedono che venga offerto per loro un sacrificio a Dio. E quale sacerdote è giusto e santo come l'unico Figlio di Dio, che non aveva bisogno di purificare con un sacrificio i suoi peccati, né quello originale né altri aggiunti dall'esistenza umana? E che altro si può prendere dagli uomini e offrirlo per essi tanto convenientemente quanto la carne umana? E che cosa c'è di tanto adatto, per questa immolazione, come la carne mortale? E che cosa di tanto puro per purificare le immondezze dei mortali come una carne concepita e nata verginalmente, immune da ogni contagio della concupiscenza carnale? E che cosa è tanto offribile e tanto accettabile quanto la carne del nostro sacrificio che è il corpo del nostro sacerdote? Che se in ogni sacrificio sono quattro gli aspetti da considerare (a chi si offre, da chi si offre, che cosa si offre, per chi si offre), tutti e quattro convengono nel medesimo unico e vero Mediatore che ci riconcilia con Dio per mezzo del suo

sacrificio di pace 123, rimanendo egli tutt'uno con Dio a cui si offriva, facendo tutt'uno in sé coloro per i quali l'offriva, tutt'uno essendo lui che offriva con ciò che offriva.

Errore degli orgogliosi

15. 20. Vi sono alcuni che pensano di potersi purificare con il loro proprio sforzo per contemplare Dio e unirsi a lui: questa superbia è la loro peggiore immondezza. Infatti non vi è alcun vizio cui più si oppone la legge divina e che conceda un diritto più indiscutibile a quello spirito pieno di superbia, aiuto nella discesa agli abissi, impedimento nell'ascesa alle vette, a meno che per un'altra via non si eludano le sue insidie o gli attacchi aperti che egli promuove per mezzo di un popolo vizioso, indicato in Amalec, e gli ostacoli che egli frappone all'entrata nella terra promessa non si superino per mezzo della croce del Signore, prefigurata nelle braccia aperte di Mosè 124. Il motivo della pretesa di costoro di purificarsi da se stessi è che alcuni di essi sono riusciti a sollevare la punta dello spirito al di sopra di ogni creatura e attingere, per quanto poco, la luce della immutabile verità; e poiché molti cristiani che vivono attualmente solo di fede non hanno potuto fare altrettanto, li deridono 125. Ma a chi è superbo, e per questo si vergogna di salire sulla nave, che giova intravedere da lontano la patria d'oltremare 126? Oppure che nuoce a chi è umile il non vederla per tanta distanza, se si trova dentro la nave che voga verso di essa e sulla quale il superbo rifiuta di viaggiare?

I filosofi non hanno potuto vedere nelle ragioni eterne ciò che concerne la storia

16. 21. Costoro criticano anche la nostra fede nella risurrezione della carne e pretendono che invece diamo il nostro assenso a ciò che essi affermano anche circa queste cose. Come se debbano essere consultati sul cambiamento delle cose mutevoli e sul concatenarsi dei secoli per il fatto che sono riusciti, tramite le creature, a comprendere la realtà trascendente ed immutabile. Certo, le loro spiegazioni sono pienamente esatte e i loro argomenti decisivi nel

dimostrare la dipendenza assoluta di ogni cosa temporale dalle ragioni eterne, ma ne consegue per questo che siano riusciti a penetrare queste ragioni stesse e dedurne quanti generi di animali vi siano, quali furono all'origine i loro germi, quale il processo del loro sviluppo, quali numeri reggano le loro concezioni, le loro nascite, le loro età e i loro declini, quali i movimenti regolatori dei loro istinti che li portano verso ciò che è loro naturale e li allontanano da ciò che è loro nocivo? Non si sono forse informati circa queste cose, non per mezzo di quella immutabile sapienza ma sulle pagine della storia nella sua evoluzione spaziale e temporale, prestando fede a ciò che altri hanno per esperienza appreso e consegnato ai loro scritti? È dunque ancor meno degno di meraviglia che non abbiano in alcun modo potuto investigare una così larga serie di secoli né incontrare, per così dire, un termine al centro di questo scorrere dei secoli, che come un fiume trascina il genere umano, né il cambiamento di rotta che porta ciascuno al suo punto di arrivo particolare. Queste cose non hanno potuto scrivere gli storici, perché troppo lontane nell'avvenire e nessuno ne ha fatto l'esperienza e la narrazione. Né questi filosofi migliori degli altri ne hanno avuto la visione intellettuale in quelle supreme ed eterne ragioni, altrimenti non si sarebbero accontentati di indagare il passato, come possono fare gli storici, ma svelerebbero anche il futuro. Coloro che ebbero questo potere, ebbero presso di loro il nome di vati, presso di noi quello di Profeti.

Prescienza del futuro

17. 22. Ma per la verità il nome di Profeta non è del tutto estraneo alla loro letteratura. Tuttavia interessa moltissimo distinguere tra diverse possibilità. Il futuro può essere congetturato dalle esperienze del passato. I medici per esempio, che pronosticano molte cose, mettono per iscritto i risultati delle loro osservazioni, così gli agricoltori ed anche i marinai predicono molte cose (quando tali predizioni sono molto anteriori agli avvenimenti, sono ritenute divinazioni). Oppure gli eventi futuri sono già in processo di svolgimento e vengono preannunciati da chi ha la fortuna di scorgerli da lontano per una vista relativamente acuta (quando le potenze dell'aria fanno questo si ritiene che facciano delle

divinazioni). È come se qualcuno dalla vetta di un monte vedesse uno che viene da lontano e annunciasse in anticipo la sua venuta a coloro che abitano lì vicino nella pianura. Oppure gli Angeli santi, ai quali Dio li rivela per mezzo del suo Verbo e Sapienza nella quale stanno immobili il futuro e il passato, rivelano ad alcuni uomini gli eventi futuri e questi poi li trasmettono ad altri. Oppure gli spiriti di alcuni uomini vengono così innalzati dallo Spirito Santo da apprendere, non per mezzo degli Angeli ma da sé, le cause degli eventi futuri, come già presenti nel supremo principio delle cose. Del resto anche le potestà dell'aria odono circa queste cose ciò che annunciano gli Angeli o gli uomini, ma odono solo nella misura che ritiene utile Colui al quale tutto è sottomesso. Infine molte predizioni hanno origine da una specie di istinto e d'impulso inconscio dello spirito: così *Caifa* non sapeva ciò che diceva ma *fu la sua carica di pontefice che lo fece profetizzare* 127.

Non si debbono consultare i filosofi sulla conoscenza del futuro e sulla risurrezione

17. 23. Dunque circa il susseguirsi dei secoli e la risurrezione dei morti non dobbiamo consultare i filosofi, nemmeno coloro che compresero, secondo le loro possibilità, l'eternità del Creatore, *nel quale viviamo, ci muoviamo e siamo* 128. *Perché pur conoscendo Dio dalle sue opere non gli hanno dato gloria come Dio né gli hanno reso grazie, ma affermando di essere sapienti sono divenuti stolti* 129.

Essendo impotenti d'altra parte a tener fissa così fermamente la punta dello spirito nell'eternità dell'essere spirituale e immutabile così da vedere, nella sapienza del Creatore e Signore dell'universo, il volgere dei secoli, che in essa erano già e per sempre mentre quaggiù non sarebbero stati che per non essere più, e da vedervi i progressi non solo spirituali ma anche materiali degli uomini fino alla loro perfezione propria a ciascuno; essendo dunque del tutto impotenti a vedervi queste cose, non sono nemmeno stati giudicati degni di apprendere dagli Angeli santi né esteriormente per mezzo di impressioni fisiche né interiormente per mezzo di rivelazioni rese manifeste nello spirito. In tal modo invece le appresero i nostri padri che erano animati da una vera pietà, essi a loro volta le manifestarono e, confermandole con miracoli compiuti sul

momento e con predizioni realizzatesi a breve distanza di tempo, si sono acquistati una tale autorità da poter essere creduti circa quelle cose che, secondo la loro profezia, sarebbero accadute nel futuro più lontano fino alla fine dei tempi. Invece le potestà dell'aria, superbe e ingannatrici, sebbene abbiano manifestato tramite i loro indovini alcune cose apprese dai santi Profeti e dagli Angeli sulla società e città dei santi e sul vero Mediatore, lo hanno fatto per attrarre gli stessi fedeli di Dio, con verità che loro non appartengono, alle falsità che loro appartengono [130](#). Ma Dio si è comportato in modo che grazie anche ad essi (senza che lo sapessero) la verità risuonasse ovunque, ai fedeli come aiuto, agli empi come testimonia.

Il Figlio di Dio si è incarnato ed ha fatto convergere a sé la nostra fede per condurci alla sua verità

[18. 24](#). Poiché dunque eravamo incapaci di attingere l'eterno e le immondezze dei peccati, contratte con l'amore delle cose temporali e quasi naturalmente radicate in noi con la propagazione della natura mortale, ci schiacciavano sotto il loro peso, ci era necessaria una purificazione. Ma noi avremmo potuto essere purificati per essere adattati alle cose eterne solo per mezzo delle cose temporali alle quali già aderivamo. Infatti tra la malattia e la salute c'è una distanza grandissima, ma tra le due il rimedio non conduce alla salute, se non conviene con la malattia. Usate male, le cose temporali ingannano gli ammalati; usate bene, procurano loro salute e li innalzano poi alle cose eterne. Da parte sua l'anima razionale per purificarsi è tenuta alla fede nei riguardi delle cose temporali così come, una volta purificata, è tenuta alla contemplazione nei riguardi delle cose eterne. Disse uno di quei personaggi che nei tempi passati furono ritenuti sapienti presso i Greci: *Ciò che l'eternità è in rapporto a ciò che incomincia, la verità lo è in rapporto alla fede* [131](#). Ed è un'affermazione certamente esatta. Ciò che noi chiamiamo "temporale", egli lo ha chiamato: *ciò che incomincia*. A questo genere di cose apparteniamo anche noi, non soltanto per il corpo, ma anche per la mutevolezza dell'anima. Non si può, a rigore, chiamare eterno ciò che muta per qualche aspetto. Quanto più dunque siamo mutevoli, tanto più siamo lontani

dall'eternità. Tuttavia ci è promesso di arrivare alla vita eterna per mezzo della verità dalla cui evidenza, ancora una volta, la nostra fede è tanto lontana, quanto dall'eternità la nostra mortalità. Ora dunque accordiamo fede alle cose compiute per noi nel tempo per essere purificati per mezzo di essa, perché quando giungeremo alla visione, come alla fede subentra la verità, così alla mortalità subentri l'eternità. Ne consegue che la nostra fede diverrà verità quando giungeremo a ciò che è promesso a noi che crediamo, ma ci è promessa la vita eterna. Ora la Verità ha detto (non la verità che diverrà tale un giorno, come lo diverrà la nostra fede, ma quella che è sempre verità perché in essa c'è l'eternità), dunque la Verità ha detto: *Questa è la vita eterna: che conoscano te solo vero Dio e colui che hai mandato, Gesù Cristo* 132; quando dunque nella visione la nostra fede diverrà verità, allora l'eternità possederà la nostra mortalità trasfigurata 133. In attesa che ciò accada ed affinché accada, poiché accordiamo alle cose che nascono l'adesione della nostra fede, come nelle eterne speriamo la verità della contemplazione, affinché non vi fosse discordanza tra la fede della vita mortale e la verità di quella eterna, la stessa Verità coeterna al Padre è *nata sulla terra* 134, quando il Figlio di Dio venne per diventare Figlio dell'uomo e per ricevere lui stesso in sé la nostra fede che ci conducesse alla verità di lui, che ha assunto la nostra mortalità in modo da non perdere la sua eternità. *C'è infatti tra le cose che cominciano e l'eternità lo stesso rapporto che c'è tra la fede e la verità* 135. Così ci era necessaria una purificazione che permettesse a lui di nascere per noi, pur rimanendo eterno, affinché non lo possedessimo in un modo nella fede e in un altro nella verità. Noi certo abbiamo avuto origine ma non per questo avremmo potuto passare all'eterno, se l'Eterno, partecipando alla nostra sorte col nascere come noi, non ci avesse trasportati all'eternità. Ora perciò la nostra fede se ne è andata in qualche modo là dove è salito Cristo, oggetto della nostra fede per la quale lo crediamo nato, morto, risorto e asceso. Di queste quattro tappe conosceamo personalmente le prime due; sappiamo infatti che gli uomini nascono e muoiono. Quanto alle altre due, la risurrezione e l'ascensione, abbiamo il diritto di sperare che si realizzeranno in noi perché crediamo che già si sono realizzate in lui. Quindi, dato che in lui anche ciò che ha avuto origine è passato all'eterno, passerà all'eterno anche in noi quando la fede sarà giunta alla verità. Ecco ciò che disse ai credenti perché perseverassero nella parola della fede e da ciò condotti alla verità e per essa

all'eternità, fossero liberati dalla morte: *Se persevererete nei miei insegnamenti, siete veramente miei discepoli* 136. E, come se avessero chiesto: "Con quale vantaggio?", proseguendo disse: *E conoscerete la verità* 137. Quasi poi insistessero di nuovo: "Che vantaggio porta ai mortali la verità?", continuò: *E la verità vi farà liberi* 138. Da che cosa se non dalla morte, dalla corruzione, dalla mutevolezza? Sì, la verità resta immortale, incorrotta, immutabile. Ora la vera immortalità, la vera incorruttibilità, la vera immutabilità è l'eternità stessa 139.

Annunci della missione del Figlio

19. 25. Ecco per qual fine il Figlio di Dio è stato mandato o meglio che cos'è la missione del Figlio di Dio. Tutti i fatti compiuti nel corso del tempo in seno alle cose che hanno avuto inizio e che nell'eternità hanno avuto la loro origine ed hanno il loro termine, per costituire la nostra fede, dalla quale siamo purificati per contemplare la verità, costituiscono o delle testimonianze di questa missione o la stessa missione del Figlio di Dio. Ma alcune testimonianze annunciavano la sua venuta futura, altre attestavano la sua venuta passata. Era conveniente che fattosi creatura Colui per mezzo del quale è stata fatta ogni creatura, avesse come testimonia ogni creatura. Se infatti molti inviati non avessero annunciato l'inviato unico, non si sarebbe tenuto l'unico dopo aver rimandato i molti. E se non ci fossero stati dei testimoni così considerevoli da sembrar grandi ai piccoli, non lo si sarebbe ritenuto abbastanza grande da poter fare grandi gli altri, lui che, piccolo, è stato mandato ai piccoli. Ora *il cielo, la terra e tutto ciò che contengono sono opere del Figlio di Dio* 140, dato che *per mezzo di lui tutte le cose sono state fatte* 141, incomparabilmente più importanti che i miracoli e i portentosi profusi per testimoniare. Tuttavia gli uomini sono condotti a credere, loro piccoli, a queste sue opere veramente grandi dal timore di queste dimostrazioni giudicate grandi ma in realtà piccole.

Cristo conosciuto nella sua inferiorità rispetto al Padre, sconosciuto nella sua uguaglianza al Padre

19. 26. Dunque, quando venne la pienezza dei tempi, Dio mandò il suo

Figlio, fatto da donna, fatto sotto la Legge 142; fatto e perciò piccolo, e mandato appunto perché fatto. Se dunque è il superiore che invia l'inferiore, riconosciamo anche noi che colui che è fatto è inferiore in quanto fatto, e che in tanto è fatto in quanto è mandato. Infatti ha mandato il suo Figlio fatto da donna; ma poiché tutte le cose sono state fatte per mezzo di lui, non solo prima che fosse mandato come fatto ma prima dell'esistenza di tutte le cose, noi ammettiamo l'uguaglianza fra chi lo inviò e lui stesso del quale dichiariamo l'inferiorità in quanto mandato. Come mai allora prima di questa pienezza dei tempi, quando conveniva che fosse mandato, prima della sua missione, ha potuto mostrarsi ai Patriarchi in alcune visioni angeliche di cui essi erano favoriti 143, se nemmeno quando fu mandato poté essere visto nella sua uguaglianza con il Padre? Per quale motivo infatti dice a Filippo che lo vedeva di certo nella sua carne (come del resto gli altri, inclusi quelli stessi che lo crocifissero): Da così tanto tempo sono con voi e non mi conoscete ancora? Filippo, chi ha visto me ha visto il Padre 144, se non perché lo si vedeva e non lo si vedeva? Era visibile in quanto come mandato era stato fatto, invisibile in quanto Creatore che tutto aveva fatto. E perché disse anche: Chi accoglie i miei comandamenti e li osserva, egli mi ama; e chi ama me, sarà amato dal Padre. Ed io lo amerò e manifesterò me stesso a lui 145, mentre era manifesto agli occhi degli uomini, se non intendeva porgere come oggetto alla nostra fede la carne assunta dal Verbo nella pienezza dei tempi e riservare il Verbo stesso, per mezzo del quale sono state fatte tutte le cose, come oggetto di contemplazione nell'eternità al nostro spirito, dopo che sarà stato purificato dalla fede?

Il Figlio consustanziale al Padre e mandato da lui

20. 27. Se dunque il Figlio si dice mandato dal Padre perché questi è Padre e quello è Figlio, niente ci impedisce di credere che il Figlio sia uguale e consustanziale al Padre e che tuttavia il Figlio sia stato mandato dal Padre. Non perché l'uno sia superiore e l'altro inferiore, ma perché l'uno è Padre e l'altro è Figlio, l'uno genitore e l'altro generato, l'uno dal quale è colui che viene mandato, l'altro che è da colui che manda. Infatti è il Figlio che ha origine dal Padre, non il Padre dal Figlio. Conseguentemente possiamo capire che la missione del Figlio non si identifica semplicemente con l'incarnazione del Verbo 146, ma è il principio che ha determinato

l'incarnazione del Verbo e il compimento da parte di lui, personalmente presente, degli eventi che sono stati registrati. In altre parole la missione non è solo dell'uomo assunto dal Verbo, ma altresì del Verbo che è stato mandato a farsi uomo. Perché la sua missione non presuppone una differenza di potere o di sostanza o di altro nei riguardi del Padre ma presuppone l'origine del Figlio dal Padre, non del Padre dal Figlio. Infatti il Verbo è il Figlio del Padre ed è detto anche Sapienza del Padre. Che meraviglia dunque se il Figlio è mandato non perché è ineguale al Padre ma perché è *una emanazione pura della luce di Dio onnipotente* 147? Qui ciò che emana e ciò da cui emana sono di una sola ed identica sostanza. Non è un'emanazione come quella dell'acqua che scaturisce dalle aperture naturali della terra o della roccia, ma come quella della luce dalla luce. Quando si dice: *Splendore della luce eterna* 148, che altro si intende significare se non che è luce *della luce eterna*? *Lo splendore della luce* che altro è se non luce? È di conseguenza coeterno alla luce dalla quale è luce. Tuttavia la Scrittura ha preferito l'espressione: *Splendore della luce* all'altra: "Luce della luce", affinché nessuno credesse più oscura la luce che emana di quella da cui emana. Invece sentendola chiamare suo *splendore* è più facile pensare che l'una deve all'altra il suo chiarore, piuttosto che credere che questa brilla meno dell'altra. Ma poiché non v'era da temere che qualcuno ritenesse inferiore la luce generatrice (nessun eretico ha mai osato affermare questo né è da credere che qualcuno oserà farlo), la Scrittura previene l'idea che la luce emanata sia più oscura della luce generatrice; ha eliminato tale congettura dicendo: *è lo splendore di essa*, cioè *della luce eterna*, e così dimostra la sua uguaglianza. Infatti, inferiore, ne sarebbe l'ombra, non *lo splendore*; se fosse invece maggiore, non ne emanerebbe perché non potrebbe superare la luce dalla quale è generata. Dunque, poiché da essa emana, non le è superiore, ma poiché non ne è l'ombra, ma *lo splendore*, non le è inferiore: perciò è uguale. Né deve metterci in imbarazzo l'espressione: *una emanazione pura della luce di Dio onnipotente*, come se essa non fosse onnipotente, ma emanazione dell'Onnipotente. Infatti il testo aggiunge subito: *Essendo unica essa può tutto* 149. Ora chi è onnipotente, se non Colui che può tutto? Essa è dunque mandata da Colui dalla quale emana. Sotto questa forma infatti anche la implora colui che l'amava e la desiderava: *Mandala, dice, dai santi cieli, mandala dal trono della tua gloria, perché mi assista e condivida le mie fatiche* 150. Cioè: mi insegna a

lavorare per evitarmi le pene del lavoro, perché i suoi lavori sono le virtù. Ma in una maniera è inviata perché sia con l'uomo, in un'altra perché sia essa stessa uomo. Infatti: *Essa si trasfonde nelle anime sante e ne fa degli amici di Dio e Profeti* 151, alla maniera in cui riempie anche gli Angeli santi e per mezzo di essi opera tutto ciò che armonizza con questa specie di funzioni. *Ma quando venne la pienezza dei tempi fu mandata* 152, non per riempire gli Angeli, né perché fosse un Angelo (eccetto nella misura in cui annunciava le intenzioni del Padre, che erano anche le sue), non perché fosse con gli uomini o negli uomini, come era anche prima nei Patriarchi e nei Profeti, ma perché il Verbo stesso si facesse carne, cioè diventasse uomo. In questo sacramento posteriormente rivelato c'era la salvezza anche dei sapienti e dei santi che nacquero dalla donna, prima che egli nascesse dalla Vergine. Nel suo compimento e nel suo annuncio c'è la salvezza di tutti coloro che credono, che sperano, che amano. Ecco: *Il grande mistero della pietà, che fu manifestato nella carne, giustificato nello spirito, apparve agli Angeli, fu predicato alle genti, fu creduto nel mondo, fu elevato nella gloria* 153.

La missione del Figlio consiste nella sua venuta nel mondo e nella sua presenza nelle anime

20. 28. Dunque il Verbo di Dio è mandato da Colui del quale è Verbo; è mandato da Colui dal quale è nato; manda colui che genera, è mandato colui che è generato. Ed egli è mandato a qualcuno nel momento in cui lo si conosce e lo si comprende, per quanto permette di conoscerlo e comprenderlo la forza penetrativa di un'anima razionale che progredisce verso Dio o che in Dio è già perfetta. Dunque il Figlio non è detto mandato per il fatto stesso che è nato dal Padre, ma quando o si manifesta in questo mondo *il Verbo fatto carne* 154, per cui egli dice: *Sono nato dal Padre e sono venuto in questo mondo* 155, o nel corso del tempo è percepito dallo spirito di qualcuno, nel senso in cui è detto: *Mandala, affinché mi assista e condivida il mio lavoro* 156. Ora ciò che è nato dall'Eterno esiste in eterno: *È lo splendore della luce eterna* 157, mentre ciò che è mandato nel corso del tempo è conosciuto da qualcuno. Ma quando il Figlio di Dio si è manifestato nella carne, è in questo mondo che egli è stato mandato, nella pienezza dei tempi, per la sua nascita da

donna: *Perché, siccome nella Sapienza di Dio il mondo con la propria sapienza non ha potuto conoscere Dio, dato che la luce splende nelle tenebre, ma le tenebre non l'hanno compresa* 158, *piacque a Dio di salvare con la stoltezza della predicazione coloro che credono fermamente* 159. Gli piacque cioè che il Verbo si facesse carne ed abitasse tra noi. Invece quando nel corso del tempo qualcuno prende coscienza del suo progresso si dice giustamente che il Verbo è mandato, ma non *in questo mondo* 160, perché evidentemente non appare in maniera sensibile, cioè non cade sotto i sensi del corpo. Perché anche noi, in quanto secondo le nostre possibilità attingiamo con lo spirito qualcosa di eterno, non siamo in questo mondo, come anche gli spiriti dei giusti, anche quelli che vivono in questo corpo, in quanto sperimentano la dolcezza delle cose divine, non sono in questo mondo. Ma il Padre, anche quando lo si conosce temporalmente, non si dice mandato, perché non ha alcuno dal quale ricevere l'essere o dal quale procedere. *La Sapienza esclama: Io sono uscita dalla bocca dell'Altissimo* 161, e dello Spirito Santo è detto: *Egli procede dal Padre* 162, ma il Padre da nessuno.

La missione dello Spirito Santo consiste nella conoscenza che abbiamo della sua processione dal Padre

20. 29. Dunque come il Padre ha generato, il Figlio è stato generato, così il Padre ha mandato, il Figlio è stato mandato. Ma come nel caso di colui che ha generato e di colui che è stato generato, colui che ha mandato e colui che è stato mandato sono *una sola cosa*, perché *il Padre e il Figlio sono una sola cosa*. Così pure lo Spirito Santo è una cosa sola con essi, perché *i Tre sono una sola cosa* 163. Come infatti per il Figlio nascere è essere dal Padre, così per il Figlio essere mandato è essere conosciuto nella sua origine dal Padre. Alla stessa maniera come per lo Spirito Santo essere il dono di Dio è procedere dal Padre, così per lui essere mandato è venir conosciuto nella sua processione dal Padre, e non possiamo dire che lo Spirito Santo non proceda anche dal Figlio. Non per nulla infatti il medesimo Spirito Santo è detto Spirito del Padre e del Figlio 164. Né vedo che altro abbia voluto dire Cristo quando, *soffiando sul volto dei discepoli ha dichiarato: Ricevete lo Spirito Santo* 165, perché quel soffio corporeo, che procede dal corpo con una sensazione di

contatto fisico non era la sostanza dello Spirito Santo, ma la rappresentazione, attraverso un simbolo adatto, che lo Spirito Santo non procede solo dal Padre, ma anche dal Figlio. In verità chi sarà così insensato da affermare che c'è uno Spirito che egli ha dato con il suo soffio e un altro che ha mandato dopo la sua ascensione 166? Un unico spirito infatti è lo Spirito di Dio, Spirito del Padre e del Figlio, lo Spirito Santo, che *opera tutto in tutti* 167. Ora il fatto che egli sia stato mandato due volte è cosa che concerne certo l'economia del simbolismo. Ne discuteremo a suo luogo, per quanto il Signore ce lo concederà. Quando dunque il Signore parla di *colui che vi manderò da presso il Padre* 168, rivela lo Spirito del Padre e del Figlio. D'altra parte, dopo aver parlato di *colui che il Padre manderà*, ha aggiunto: *in nome mio* 169, ma non ha affatto detto: "Colui che il Padre manderà da presso me", come ha detto: *Colui che io manderò da presso il Padre*, mostrando così che il Padre è il Principio di tutta la Divinità, o, con espressione più esatta, di tutta la deità. Di conseguenza colui che procede dal Padre e dal Figlio si riferisce a colui dal quale è nato il Figlio. Quanto a questa espressione dell'Evangelista: *Lo Spirito non era ancora stato dato, perché egli non era ancora stato glorificato* 170, che senso attribuirle, se non che dopo la glorificazione di Cristo doveva esserci una tale donazione o missione dello Spirito Santo quale non c'era mai stata antecedentemente? Prima infatti non era mancata, ma non era stata uguale. Se prima lo Spirito Santo non veniva dato, di che spirito erano pieni i Profeti quando parlarono? La Scrittura dichiara in modo netto ed in molti passi che essi hanno parlato mossi dallo Spirito Santo. Così di Giovanni il Battista è detto: *E sarà pieno di Spirito Santo fin dal seno di sua madre* 171; e vediamo suo padre Zaccaria, *pieno di Spirito Santo* 172, nel profetizzare le grandezze del Figlio e così pure vediamo Maria piena di Spirito Santo nel magnificare le opere del Signore che portava nel suo seno 173, come anche Anna e Simeone nel riconoscere la grandezza di Cristo bambino 174. Come dunque *lo Spirito Santo non era stato ancora dato perché Cristo non era stato ancora glorificato* 175, se non nel senso che quella dispensazione, o quella donazione, o quella missione dello Spirito Santo avrebbe avuto nel suo compimento una particolare caratteristica mai riscontrata prima di allora? In nessun luogo infatti noi leggiamo di uomini che parlano lingue loro sconosciute, per la discesa in loro dello Spirito Santo, come è accaduto quando c'era necessità di provare la sua venuta con segni sensibili, i quali

rivelassero che tutta la terra e tutte le nazioni fondate sulla diversità delle lingue, avrebbero creduto in Cristo per il dono dello Spirito Santo, in modo che si adempisse ciò che si canta nel Salmo: *Non ci sono linguaggi, non ci sono parole di cui non si intenda la voce. Il loro suono si espande per tutta la terra e i loro accenti fino ai confini del mondo* 176.

20. 30. Così al Verbo di Dio l'uomo si unì e, in qualche modo, si mescolò nell'unità della persona quando, giungendo la pienezza dei tempi, il Figlio di Dio fu mandato in questo mondo, nato da donna per essere anche Figlio dell'uomo, a beneficio dei figli degli uomini 177. Antecedentemente gli Angeli avevano potuto rappresentare questa unione personale allo scopo di preannunciarla, non l'avevano potuta realizzare in se stessi.

Inseparabilità delle tre Persone nell'azione, separabilità nella manifestazione

21. 30. Per quanto riguarda la manifestazione sensibile dello Spirito Santo sotto forma di colomba 178 o di lingue di fuoco 179, poiché una creatura sottoposta e docile 180, con mutazioni e forme transitorie, manifestava la sua sostanza coeterna al Padre e al Figlio e altrettanto immutabile senza venir assunta da lui in unità di persona come *la carne del Verbo incarnato* 181 non oso affermare che prima di allora non sia accaduto nulla di simile. Al contrario affermo con piena sicurezza che il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo, di una sola e identica sostanza, Dio creatore, Trinità onnipotente, operarono inseparabilmente, ma non possono invece essere indicati inseparabilmente da una creatura tanto inferiore, specialmente se è corporea 182. Per esempio, con le nostre parole, che hanno certamente un suono sensibile, il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo non possono essere nominati se non successivamente e distintamente secondo i tempi corrispondenti alle sillabe di ciascun vocabolo. Evidentemente nella sostanza in cui sussistono, *i Tre sono una cosa sola* 183: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, identica realtà senza alcun movimento temporale, al di sopra di ogni creatura, senza alcuna separazione nel tempo e nello spazio, una sola identica cosa, simultaneamente dall'eternità all'eternità, come l'eternità stessa che non esiste senza verità e senza amore. Ma nelle parole "Il

Padre, il Figlio e lo Spirito Santo" sono stati separati, non hanno potuto essere detti simultaneamente e hanno occupato spazi distinti nelle lettere visibili con i quali li ho scritti. E come quando nomino la mia memoria, la mia intelligenza e la mia volontà, i singoli vocaboli si riferiscono a cose distinte, ma tuttavia li pronuncio con il concorso di tutte e tre le facoltà insieme, non venendo detto nessuno dei tre vocaboli senza la cooperazione tra la mia memoria, la mia intelligenza e la mia volontà, così la Trinità inseparabilmente ha operato la voce del Padre, la carne del Figlio e la colomba dello Spirito Santo, sebbene queste tre singole cose si riferiscano alle singole persone. Questo esempio vale in qualche modo a far capire che i Tre, inseparabili tra loro, si mostrano separatamente attraverso le creature visibili, e che l'operazione dei Tre rimane inseparabile anche nelle singole cose che stanno ad indicare propriamente il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo.

Differenza tra l'Incarnazione e le altre missioni

21. 31. Di conseguenza, se mi si chiede come sono state realizzate le voci, le forme, le apparizioni sensibili anteriori all'incarnazione del Verbo di Dio e che ne prefiguravano la venuta, rispondo che Dio le ha realizzate per mezzo degli Angeli, cosa che mi sembra d'altra parte di aver sufficientemente dimostrato con i testi della Sacra Scrittura 184. Se mi si domanda poi come si realizzò l'incarnazione, dico che il Verbo di Dio si è fatto carne, cioè uomo, senza essere tuttavia convertito e trasformato 185 in ciò che si è fatto, e si è fatto esattamente in tal modo che in lui si trova non solo il Verbo di Dio e la carne dell'uomo, ma anche l'anima razionale e che questo tutto si dica Dio a causa della natura divina, e uomo a causa della natura umana. Se è difficile intenderlo, l'anima si purifichi con la fede, astenendosi ogni giorno di più dal peccato, operando il bene e pregando con il gemito dei santi desideri, perché, progredendo con l'aiuto divino, comprenda ed ami. Se si chiede come, dopo l'incarnazione del Verbo, si è realizzata la voce del Padre o la forma corporea sotto la quale lo Spirito Santo si è manifestato, ciò è avvenuto per mezzo della creatura non ne dubito. Ma se sia stata operata per mezzo di una creatura soltanto corporea e sensibile, o se Dio si sia servito di una creatura razionale o intellettuale (è il

vocabolo che alcuni preferiscono per designare ciò che i Greci chiamano **υοερός**), creatura che non è stata congiunta nell'unità della persona (chi oserà dire che è Dio Padre la creatura, qualsiasi essa fosse, per mezzo della quale risuonò la sua voce o dire che è lo Spirito Santo la creatura, qualsiasi essa fosse, nella quale lo Spirito Santo si è rivelato in forma di colomba [186](#) e di lingue di fuoco [187](#), come è veramente Figlio di Dio l'uomo nato dalla Vergine?), ma usata semplicemente come strumento di un simbolismo da realizzare come Dio lo riteneva necessario, o se si debba intendere tutto questo in maniera diversa è molto difficile sapere e non conviene avanzare delle soluzioni alla leggera. Tuttavia non vedo come questi fenomeni abbiano potuto realizzarsi senza il concorso di una creatura razionale e intellettuale. E non è ancora il momento che io spieghi questa mia convinzione con tutte le forze che il Signore mi concederà. Prima bisogna discutere e confutare gli argomenti degli eretici, argomenti che essi non traggono dalla Sacra Scrittura, ma dai loro ragionamenti e che, ritengono essi, permettono loro di costringerci ad interpretare i testi della Scrittura concernenti il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo nel senso che loro ad essi attribuiscono.

La missione non implica inferiorità

21. 32. Ora è stato sufficientemente stabilito, a mio parere, come il Figlio non è inferiore perché è stato mandato dal Padre, come non lo è lo Spirito Santo perché è stato mandato dal Padre e dal Figlio. Queste cose vengono dette dalle Scritture per riferimento alla creatura visibile o piuttosto per sottolineare il ruolo di principio in Dio, non per disuguaglianza, disparità o differenza di sostanza. Perché anche se Dio Padre avesse voluto manifestarsi visibilmente per mezzo della creatura docile sarebbe completamente assurdo affermare che è stato mandato dal Figlio che egli ha generato o dallo Spirito Santo che da lui procede [188](#). Con questo terminiamo dunque questo libro; più tardi, nei seguenti, vedremo, con l'aiuto di Dio, quali siano le argomentazioni tanto artificiose degli eretici e quale la loro confutazione.

LIBRO QUINTO

Ciò che Agostino chiede a Dio, ciò che chiede ai lettori

1. 1. Incominciando ora a trattare di quelle cose che nessuno - almeno io no di certo - può esprimere in maniera adeguata a come le pensa - anche il nostro pensiero stesso si sente superato di molto, quando meditiamo su Dio Trinità, dall'oggetto cui si applica e non lo può attingere qual è, ma anzi, anche persone della grandezza dell'apostolo Paolo, come dice la Scrittura, lo vedono *per specchio, in enigma* 1 - è anzitutto al Signore Dio nostro, al quale sempre dobbiamo pensare senza potervi pensare degnamente, al quale, con la lode, è dovuta in ogni momento la benedizione 2, senza che vi sia parola capace di esprimerlo adeguatamente, che domando soccorso, per comprendere e spiegare ciò che mi propongo, e perdono per i miei eventuali errori. Tengo infatti ben presente non solo la mia intenzione, ma anche la mia debolezza. Anche ai miei lettori chiedo di scusarmi se si accorgeranno che non ho potuto esprimere, come avrei voluto, ciò che essi o comprendono meglio di me, o che l'oscurità del mio linguaggio li impedisce di comprendere; come io li scuso se è la loro lentezza di spirito che li impedisce di comprendere.

Dio è qualcosa di molto migliore di ciò che c'è di meglio in noi

1. 2. Ci perdoneremo più facilmente a vicenda se avremo compreso, o almeno avremo creduto con fermezza, che tutto ciò che si afferma della natura immutabile e invisibile, vita somma e che basta a se stessa, si ha da giudicare con misura diversa da quella costituita dalle consuete realtà visibili, mutevoli, mortali, miserabili. Noi ci affanniamo per farci una conoscenza scientifica di ciò che cade sotto i nostri sensi corporei e di ciò che noi siamo nella nostra vita

interiore, e non ci riusciamo. Tuttavia non c'è arroganza, se nella ricerca del divino ed ineffabile che ci supera si infiamma la pietà sincera, non quella che si gonfia per la presunzione delle proprie forze, ma quella che si infiamma per la grazia dello stesso Creatore e Salvatore. Con quale intelletto infatti conosce Dio l'uomo che non conosce ancora il suo stesso intelletto con il quale vuol conoscere Dio? E se lo comprende avverta con diligenza che non c'è nella sua natura nulla di migliore e veda se scopre in esso lineamenti di forme, splendore di colori, grandezza spaziale, distanza di parti, estensione di una mole, spostamenti spaziali, o qualsiasi cosa di questo genere. Certamente non troviamo nulla di questo in ciò che vi è di migliore in noi, cioè nel nostro intelletto, con il quale attingiamo la sapienza, quanta ne siamo capaci. Ebbene ciò che non troviamo in ciò che vi è di migliore in noi, non dobbiamo cercarlo in Colui che è molto migliore di ciò che vi è di migliore in noi. Concepiamo dunque Dio, se possiamo, per quanto lo possiamo, buono senza qualità, grande senza quantità, creatore senza necessità, al primo posto senza collocazione, contenente tutte le cose ma senza exteriorità, *tutto presente dappertutto senza luogo* 3, sempiterno senza tempo, autore delle cose mutevoli pur restando assolutamente immutabile ed estraneo ad ogni passività. Chiunque concepisce Dio a questo modo, sebbene non possa ancora scoprire perfettamente ciò che è, evita almeno con pia diligenza, per quanto può, di attribuirgli ciò che non è 4.

Dio è l'Essere

2. 3. Dio è tuttavia senza alcun dubbio sostanza, o, se il termine è più proprio, essenza, che i Greci chiamano **οὐσία**. Come infatti dal verbo *sapere* si è fatto derivare *sapientia*, da *scire scientia*, dal verbo *esse* si è fatto derivare *essentia* 5. E chi è dunque più di Colui che ha dichiarato al suo servo Mosè: *Io sono colui che sono* 6. *Dirai ai figli di Israele: Colui che è, mi ha mandato a voi* 7? Ma tutte le altre essenze o sostanze che conosciamo, comportano degli accidenti, da cui derivano ad esse trasformazioni grandi o piccole. Dio però è estraneo a tutto questo e perciò vi è una sola sostanza immutabile o essenza, che è Dio, alla quale conviene nel senso più forte e più esatto, questo essere dal quale l'essenza deriva il suo nome. Perché ciò che muta non conserva l'essere, e ciò che può mutare, anche se di fatto non muta, può non essere ciò che era. Perciò solo ciò che,

non soltanto non muta, ma soprattutto non può assolutamente mutare, merita senza riserve ed alla lettera il nome di essere.

L'argomentazione degli Ariani

3. 4. Cominciamo dunque a rispondere agli avversari della nostra fede anche su queste questioni in cui né l'espressione eguaglia il pensiero, né il pensiero la realtà. Fra i tanti argomenti che gli Ariani sogliono contrapporre alla fede cattolica ve n'è uno che essi sembrano considerare come l'espedito più ingegnoso. È quando dicono: "Quanto si enuncia o si pensa di Dio, si predica non in senso accidentale, ma in senso sostanziale. Perciò il Padre possiede l'attributo di ingenerato secondo la sostanza, come anche il Figlio possiede secondo la sostanza l'attributo di generato. Ma non è la stessa cosa essere ingenerato ed essere generato. Di conseguenza la sostanza del Padre e la sostanza del Figlio sono differenti" 8. Noi rispondiamo: "Se tutto ciò che si predica di Dio, si predica secondo la sostanza, allora l'affermazione: *Io e il Padre siamo una cosa sola* 9, riguarda la sostanza. Perciò unica è la sostanza del Padre e del Figlio". Ovvero, se questa affermazione non concerne la sostanza, allora c'è qualcosa che non si attribuisce a Dio secondo la sostanza e non siamo più obbligati ad intendere in senso sostanziale "ingenerato" e "generato". Similmente si afferma del Figlio: *Non stimò una rapina essere uguale a Dio* 10; uguale in qual senso? chiediamo. Infatti se non è detto uguale in senso sostanziale, essi ammettono che non tutto ciò che si predica di Dio concerne la sostanza. Ammettano allora che "ingenerato" e "generato" non si debbano intendere secondo la sostanza. Se non lo ammettono, perché pretendono che tutto ciò che si attribuisce a Dio ha valore sostanziale, allora il Figlio è uguale al Padre secondo la sostanza.

La mutazione è essenziale ad ogni accidente

4. 5. Accidente designa ordinariamente una realtà che una mutazione nella cosa cui appartiene può far scomparire. Certo vi sono degli accidenti, come si dice, inseparabili, i Greci li chiamano **ἀχώριστα** come il colore nero delle piume del corvo, tuttavia

esse perdono il colore, non fino a quando sono piume, ma perché cessano di essere piume. Ecco perché la stessa materia è soggetta al mutamento e per il fatto che cessa di esistere quell'animale o quella piuma e quel corpo tutto intero *si muta e converte* 11 in terra, essa perde evidentemente anche quel colore. Certo anche l'accidente che si chiama separabile scompare non per separazione, ma per mutazione. Così, ad esempio, il nero dei capelli umani, poiché i capelli possono incanutire, si chiama accidente separabile. Ma per gli osservatori attenti appare sufficientemente evidente che non vi è separazione, come se qualche cosa emigrasse dalla testa che incanutisce, in modo tale che il nero si ritiri e se ne vada altrove per lasciar posto al bianco, ma che qui c'è proprio un mutamento ed una trasformazione della qualità del colore. Perciò nulla è accidente in Dio, perché in lui nulla vi è che possa mutare e che possa scomparire. Se poi si vuole chiamare accidente anche ciò che, sebbene non scompaia, tuttavia diminuisce e si accresce, come la vita dell'anima - per tutto il tempo infatti che l'anima esiste, vive, e poiché l'anima esiste sempre, sempre essa vive; ma essa vive più intensamente quando è saggia, meno finché è insipiente, ed è questo una specie di mutamento, che non fa cessare la vita, come all'insensato viene a mancare il buon senso, ma la diminuisce - nemmeno qualcosa di questo genere accade in Dio, perché egli rimane assolutamente immutabile.

Le relazioni divine

5. 6. Dunque in Dio nulla ha significato accidentale, perché in lui non vi è accidente, e tuttavia non tutto ciò che di lui si predica, si predica secondo la sostanza. Nelle cose create e mutevoli, ciò che non si predica in senso sostanziale, non può venir predicato che in senso accidentale. In esse è accidente tutto ciò che può scomparire o diminuire: le dimensioni, le qualità e le relazioni, come le amicizie, parentele, servitù, somiglianze, uguaglianze e le altre cose di questo genere; la posizione, il modo di essere, lo spazio e il tempo, l'azione e la passione 12. Ma in Dio nulla si predica in senso accidentale, perché in Lui nulla vi è di mutevole; e tuttavia non tutto ciò che si predica, si predica in senso sostanziale. Infatti si parla a volte di Dio secondo la relazione 13; così il Padre dice relazione al Figlio e il

Figlio al Padre, e questa relazione non è accidente, perché l'uno è sempre Padre, l'altro sempre Figlio. Sempre non nel senso che il Padre non cessi di essere Padre dal momento della nascita del Figlio, o perché da questo momento il Figlio non cessa mai di essere Figlio, ma nel senso che il Figlio è nato da sempre e non ha mai cominciato ad essere Figlio. Perché se avesse cominciato in un certo tempo ad essere Figlio, ed un giorno cessasse di esserlo, questa sarebbe una denominazione accidentale. Se invece il Padre fosse chiamato Padre in rapporto a se stesso e non in relazione al Figlio, e se il Figlio fosse chiamato Figlio in rapporto a se stesso e non in relazione al Padre, l'uno sarebbe chiamato Padre, l'altro Figlio in senso sostanziale. Ma poiché il Padre non è chiamato Padre se non perché ha un Figlio ed il Figlio non è chiamato Figlio se non perché ha un Padre, queste non sono denominazioni che riguardano la sostanza. Né l'uno né l'altro si riferisce a se stesso, ma l'uno all'altro e queste sono denominazioni che riguardano la relazione e non sono di ordine accidentale, perché ciò che si chiama Padre e ciò che si chiama Figlio è eterno ed immutabile. Ecco perché, sebbene non sia la stessa cosa essere Padre ed essere Figlio, tuttavia la sostanza non è diversa, perché questi appellativi non appartengono all'ordine della sostanza, ma della relazione; relazione che non è un accidente, perché non è mutevole.

Argomentazione degli Ariani sulla voce "Ingenerato"

6. 7. Gli Ariani credono di controbattere queste argomentazioni nel modo seguente: Padre è una denominazione relativa al Figlio, e Figlio al Padre, ma "ingenerato" e "generato" non implicano alcuna relazione; si dicono invece in rapporto a se stessi. Infatti dire "ingenerato" non è la stessa cosa che dire "Padre", perché anche se non avesse generato il Figlio, nulla impedirebbe di chiamarlo ingenerato, e quando qualcuno genera un figlio non per questo è egli stesso ingenerato. Generati da altri uomini, gli uomini ne generano essi stessi degli altri. Dicono dunque: "Padre" è un nome relativo al Figlio, e "Figlio" un nome relativo al Padre, ma "ingenerato" è un nome assoluto, come pure "generato". Perciò, se ogni nome assoluto concerne la sostanza e d'altra parte non è la stessa cosa essere ingenerato ed essere generato, ne consegue che la

sostanza è diversa. Quando parlano così non comprendono che fanno sull'"ingenerato" un'asserzione che richiede un esame più attento. Infatti non perché uno è ingenerato è per questo padre, né perché padre è per questo ingenerato, e perciò si ritiene che "ingenerato" non ha senso relativo, ma assoluto. Non avvertono a causa di uno straordinario accecamento che "generato" invece non può non avere un senso relativo. Perciò è chiaro che uno è figlio perché generato, e generato perché figlio. Ma come figlio dice relazione a padre, così generato a genitore, e come padre dice relazione a figlio, così genitore a generato. Dunque genitore e ingenerato sono due concetti distinti. Certo l'uno e l'altro appellativo è attribuito a Dio Padre: tuttavia l'uno è relativo al generato, cioè al Figlio, cosa che nemmeno gli Ariani negano, l'altro - "ingenerato" - è assoluto, come essi affermano. Perciò dicono: "Se è attribuita al Padre una denominazione di ordine assoluto, che non può essere attribuita in senso assoluto al Figlio, e d'altra parte ogni denominazione assoluta concerne la sostanza, poiché "ingenerato", appellativo che non si può applicare al Figlio, ha senso assoluto, ne consegue che "ingenerato" si dice in senso sostanziale, e così il Figlio, perché non si può chiamare ingenerato, non è della stessa sostanza" [14](#). Ecco come si risponde a questa argomentazione astuta per costringerli a dire in che cosa il Figlio sia uguale al Padre: è uguale per ciò che è in senso assoluto o per la relazione al Padre? Ora non è uguale in quanto dice relazione al Padre, perché figlio è un termine relativo a padre, ma il padre non è figlio, bensì padre. Infatti padre e figlio non sono dei correlativi, come amici o vicini. Si parla di amico in relazione ad un amico e, se i due si amano ugualmente, l'amicizia è identica in ambedue. Così pure si parla di vicino in relazione ad un vicino; e, poiché i vicini sono ugualmente vicini tra loro (perché l'uno è tanto vicino all'altro, quanto questo a quello) la vicinanza è identica in ambedue. Ma figlio non dice relazione al figlio, ma ad un padre e perciò non è nel senso della sua relazione al Padre che il Figlio è uguale al Padre. Il Figlio dunque non può essere uguale che in senso assoluto. Ma tutto ciò che si afferma in senso assoluto concerne la sostanza; perciò l'uguaglianza del Figlio non può essere che di ordine sostanziale. Dunque il Padre ed il Figlio sono di una stessa sostanza. Ma quando si dice che il Padre è ingenerato, non si designa ciò che è, bensì ciò che non è [15](#), mentre la negazione del relativo non è una negazione di ordine sostanziale, perché il relativo non concerne la sostanza.

La negazione non muta il predicamento

7. 8. Ciò apparirà più chiaro con alcuni esempi. Anzitutto occorre osservare che "generato" ha lo stesso senso di "figlio". Infatti uno è figlio perché generato e generato perché figlio. Di conseguenza, quando si dice "ingenerato" si nega che sia figlio. Ma "generato" e "ingenerato" sono parole correnti, mentre in latino, se c'è il termine *filius*, il linguaggio usuale non autorizza la parola *infilius*. Tuttavia si conserva integro il senso se si dice: *non filius*, come pure se si dice: *non genitus*; dato che "ingenerato" non significa altro che "non generato". Allo stesso modo "vicino" ed "amico" sono termini ugualmente relativi, ma non si può tuttavia dire: *invicinus*, come si dice: *inimicus*. Perciò nelle cose non bisogna badare a ciò che permette o non permette l'uso del nostro linguaggio, ma quale senso riflettano le cose stesse. Non diciamo qui, dunque, "ingenerato" benché il latino lo permetta, ma in suo luogo diciamo: "non generato", che ha lo stesso senso. Ma allora non è lo stesso che dire "non figlio"? Premettere la particella negativa non conferisce un senso sostanziale a un termine che, privo di essa, ha un senso relativo. Si nega soltanto ciò che senza di essa veniva affermato, come negli altri predicamenti. Quando diciamo, per esempio, "È un uomo", designiamo la sostanza. Chi dice dunque: "Non è un uomo" non enuncia un'altra specie di predicamento, ma soltanto nega il medesimo. Come ha un senso sostanziale la mia affermazione: "È un uomo", ha un senso sostanziale la mia negazione, quando dico: "Non è un uomo". E se qualcuno mi chiede la statura di quest'uomo e rispondo: *Quadripedalis*, cioè "quattro piedi", la mia affermazione concerne la quantità, e chi dice: "Non è di quattro piedi", la sua negazione concerne la quantità. "È bianco" è un'affermazione che si riferisce alla qualità; "Non è bianco" è una negazione che riguarda la qualità. "È vicino", è un'affermazione di relazione; "Non è vicino" è una negazione di relazione. È la posizione che affermo, quando dico: "Giace"; ed è la posizione che nego quando dico: "Non giace". È la maniera esteriore di essere che affermo, quando dico: "È armato"; è questa maniera di essere che nego, quando dico: "Non è armato"; ed è la stessa cosa se dico: "È inerme". Quando dico: "È di ieri", affermo il tempo; nego il tempo quando dico: "Non è di ieri". E quando dico: "È a Roma", la mia affermazione riguarda il luogo, e la

mia negazione si riferisce al luogo quando dico: "Non è a Roma". Parlo dell'azione quando affermo: "Percuote"; e pure dell'azione nella negazione: "Non percuote", per dire che non fa questo. Infine, quando dico: "È percosso", chiamo in causa il predicamento detto passione, ed escludo questo stesso predicamento dicendo: "Non è percosso". E così non c'è alcun tipo di predicamento riferendoci al quale noi vogliamo formulare un'affermazione, senza che siamo costretti a negare nei termini dello stesso predicamento, se noi vogliamo far uso, preponendola, della particella negativa 16. *Stando così le cose* 17, se mi riferisco alla sostanza quando dico "Figlio", alla sostanza si riferisce la mia negazione quando dico: "Non figlio". Ma poiché alla relazione si riferisce la mia affermazione, quando dichiaro: "È figlio", perché dice relazione ad un padre, la mia negazione ha pure un senso relativo quando dirò: "È non figlio", perché lo riferisco al Padre, volendo dimostrare che non ha un padre. Ma se dire figlio ha lo stesso senso che dire "generato", come abbiamo detto prima, dire "non generato" ha lo stesso senso che dire "non figlio". Ora ha un senso negativo la nostra negazione: "Non figlio"; dunque anche la nostra negazione: "Non generato". Ma "ingenerato" è una cosa diversa da "non generato"? Non si esce dunque dal predicamento della relazione quando si dice "ingenerato". Il termine "generato" non si rapporta al soggetto in se stesso, ma significa che esso ha origine dal genitore; così quando si dice "ingenerato", non si indica un rapporto al soggetto in se stesso, ma si vuole dire che questo non ha un genitore. Ora tuttavia tutte e due le espressioni appartengono al medesimo predicamento, quello chiamato relazione. Ora un termine relativo non significa la sostanza. Di conseguenza, nonostante la diversità di "generato" e "ingenerato", essi non indicano una diversità di sostanza, perché, come "figlio" si riferisce a "padre", e "non-figlio" a "non-padre", così "generato" dice relazione necessariamente a "genitore" e "non-generato" a "non-genitore".

Alcuni attributi si applicano a Dio in senso sostanziale, altri in senso relativo, altri in senso figurato

8. 9. Pertanto teniamo anzitutto ben fermo questo: tutto ciò che a quella eccelsa e divina sublimità si attribuisce in senso assoluto ha

significato sostanziale; ciò che si attribuisce nel senso della relazione 18 non concerne la sostanza, ma la relazione. Teniamo ben fermo anche che nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo l'identità di sostanza è talmente potente che tutto ciò che si attribuisce a ciascuno di essi in senso assoluto va inteso non al plurale collettivo, ma al singolare. Così il Padre è Dio, anche il Figlio è Dio, ugualmente lo Spirito Santo è Dio, e questo è un appellativo di ordine sostanziale, nessuno ne dubita; tuttavia non sono tre dèi, ma noi diciamo che la eccelsa Trinità è un Dio solo. Così il Padre è grande, grande è il Figlio, grande anche lo Spirito Santo; né tuttavia vi sono tre grandi, ma un solo grande. Non è infatti soltanto del Padre, come gli Ariani ritengono a torto, ma del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo che è stato scritto: *Tu sei il solo Dio, grande* 19. Così pure il Padre è buono, il Figlio è buono, lo Spirito Santo è buono; ma non vi sono tre buoni, bensì un solo buono, del quale la Scrittura dice: *Nessuno è buono se non Dio* 20. Infatti il Signore Gesù per non essere considerato soltanto un uomo da colui che si era rivolto a lui come ad un uomo, invocandolo: *Maestro buono* 21, non disse: "Nessuno è buono, se non il Padre solo", ma: *Nessuno è buono, se non Dio solo*. Perché nel nome "Padre" è designato il Padre personalmente, ma nel nome di Dio è designato Lui e il Figlio e lo Spirito Santo, perché la Trinità è un Dio solo. Invece la posizione, il modo di essere, il luogo, il tempo non si predicano di Dio in senso proprio, ma in senso figurato e metaforico. Così si dice che sta *seduto sui Cherubini* 22, facendo riferimento alla posizione; *vestito dell'abisso come di un abito* 23, facendo riferimento al modo di essere; è detto inoltre: *I tuoi anni non avranno fine* 24, espressione che si riferisce al tempo; ed anche: *Se salirò al cielo, lassù sei* 25, e questo si riferisce al luogo. Per quanto riguarda l'azione, forse essa si predica solo di Dio in senso pienamente vero; solo Dio infatti fa, senza essere fatto lui stesso, né subisce nulla nella sua sostanza in virtù della quale è Dio. Perciò: "Il Padre è onnipotente, il Figlio è onnipotente, lo Spirito Santo è onnipotente: tuttavia non vi sono tre onnipotenti, ma un solo Onnipotente, *dal quale, per mezzo del quale, per il quale sono tutte le cose; a Lui la gloria* 26". Dunque tutto ciò che si attribuisce a Dio in senso assoluto, si attribuisce con tre affermazioni ad ogni singola Persona, cioè al Padre, al Figlio, allo Spirito Santo, e nello stesso tempo alla Trinità stessa; non al plurale, ma al singolare. E questo perché per Dio essere ed essere grande non sono cosa diversa, ma per Lui essere ed essere grande sono la

stessa cosa. Perciò, come non parliamo di tre essenze, non parliamo di tre grandezze, ma di una sola essenza e d'una sola grandezza.

Dico "essenza" per esprimere ciò che in greco si dice οὐσία, ma noi usiamo più correntemente il termine "sostanza".

Un'essenza, tre Persone

8. 10. I Greci usano anche la parola ὑπόστασις, ma ignoro che differenza pongano tra οὐσία e ὑπόστασις, e la maggior parte di coloro che fra noi trattano di queste cose, in greco dicono abitualmente: μίαν οὐσίαν, τρεῖς ὑποστάσεις, in latino: *unam essentiam, tres substantias*.

9. 10. Ma poiché presso di noi il linguaggio parlato ha fatto sì che la parola essenza significhi la stessa cosa che la parola sostanza, non osiamo dire: "un'essenza, tre sostanze", ma: "un'essenza o sostanza e tre persone". Di questa formula molti latini che hanno trattato di queste questioni e meritano credito hanno fatto uso, non trovando un'espressione più appropriata per esprimere con parole ciò che concepivano senza parole. In effetti, poiché il Padre non è il Figlio, il Figlio non è il Padre, e lo Spirito Santo, che è anche chiamato *dono di Dio* 27, non è né il Padre né il Figlio, sono tre evidentemente, per questo la Scrittura dice al plurale: *Io e il Padre siamo una sola cosa* 28. Non disse infatti: "è una sola cosa", come pretendono i Sabelliani 29, ma: *siamo una sola cosa*. Tuttavia se si chiede che cosa sono questi Tre, dobbiamo riconoscere l'insufficienza estrema dell'umano linguaggio. Certo si risponde: "tre persone", ma più per non restare senza dir nulla, che per esprimere quella realtà.

In Dio non ci sono tre grandezze, né tre grandi

10. 11. Dunque, come non diciamo tre essenze, così non diciamo tre grandezze, né tre grandi. Infatti nelle cose che sono grandi per partecipazione alla grandezza e per le quali essere ed essere grandi non è la stessa cosa, come: una grande casa, una grande montagna,

un grande spirito; in queste cose altro è la grandezza, altro ciò che la grandezza rende grande; una grande casa non è evidentemente la grandezza. Ma la vera grandezza è quella che non solo rende grande una casa che è grande, grande ogni montagna che è grande, ma quella che fa grande tutto ciò che è grande, in modo che una cosa sia la grandezza, un'altra ciò che per essa riceve l'attributo di grande. Questa grandezza è grande originariamente e molto superiore a ciò che è grande perché ad essa partecipa. Dio non è grande di una grandezza che sia altra cosa che Lui stesso, come se Dio ad essa partecipasse per essere grande. Altrimenti quella grandezza sarebbe più grande di Dio, mentre non c'è nulla che sia più grande di Dio. Perciò Egli è grande di quella grandezza che fa di Lui la stessa grandezza. Perciò, come non diciamo tre essenze, così non diciamo tre grandezze, perché per Dio essere è la stessa cosa che essere grande. Per la stessa ragione non diciamo tre grandi, ma un solo grande, perché Dio non è grande per la partecipazione alla grandezza, ma è grande perché è Lui stesso grande, dato che egli è la sua stessa grandezza. Altrettanto si deve dire della bontà, dell'eternità, dell'onnipotenza, di tutti i predicamenti che si possono applicare a Dio e che abbiano significato assoluto e si applichino in senso proprio, non figurato e metaforico; ammesso però che la bocca dell'uomo possa dire di Lui qualcosa in senso proprio.

Gli attributi relativi nella Trinità

11. 12. Invece le attribuzioni fatte in senso proprio a ogni singola persona della Trinità non riguardano aspetti assoluti, ma concernono le relazioni delle Persone tra loro o con le creature, e perciò si predicano in senso relativo, non in senso sostanziale. Nel senso in cui la Trinità si dice un solo Dio, grande, buono, eterno, onnipotente, nel senso in cui Dio può dirsi la sua stessa deità, la sua stessa grandezza, la sua stessa Trinità, la sua stessa onnipotenza, non può invece la Trinità dirsi Padre se non forse in senso traslato, rispetto alle creature a motivo della filiazione adottiva. Infatti il testo biblico: *Ascolta, Israele, il Signore Dio tuo è l'unico Signore* **30**, non deve intendersi escludendo il Figlio e lo Spirito Santo. E questo unico Signore nostro Dio lo chiamiamo giustamente anche *nostro Padre* **31**, in quanto ci rigenera con la sua grazia. Al contrario la

Trinità non si può chiamare Figlio in alcun modo 32. Quanto a Spirito Santo è un'espressione che si può prendere in senso generale, come nella Scrittura: *Dio è Spirito* 33, perché anche il Padre è Spirito, anche il Figlio è Spirito, come pure anche il Padre è santo, anche il Figlio è santo. Perciò il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, poiché sono un Dio solo, e Dio è santo e Dio è Spirito, si possono chiamare Trinità e Spirito Santo 34. Ma tuttavia lo Spirito Santo, non nel senso della Trinità ma di una persona della Trinità, quando si chiama Spirito Santo per distinguerlo dalle altre Persone, si intende relativamente, riferendolo al Padre e al Figlio, perché lo Spirito Santo è Spirito del Padre e del Figlio 35. La relazione stessa però non appare in questo nome, appare invece nell'appellativo *dono di Dio* 36. Infatti è un dono sia del Padre che del Figlio, perché *procede dal Padre* 37, come dice il Signore, e ciò che afferma l'Apostolo: *Chi non ha lo Spirito di Cristo, non è di lui* 38, concerne certamente lo Spirito Santo. Così quando diciamo: "dono del donatore", e: "donatore del dono", usiamo l'una e l'altra espressione in senso reciprocamente relativo. Lo Spirito Santo è dunque una specie di ineffabile comunione tra il Padre ed il Figlio, e forse è chiamato così proprio perché questa stessa denominazione può convenire al Padre e al Figlio. Infatti per lui è nome proprio quello che per gli altri è nome comune, perché anche il Padre è spirito, e spirito è anche il Figlio, anche il Padre è santo e santo anche il Figlio. Affinché dunque una denominazione, che conviene ad ambedue, indichi la loro reciproca comunione, si chiama Spirito Santo *il dono* di entrambi. Ecco la Trinità, Dio unico e solo, buono, grande, eterno, onnipotente: Lui stesso la sua unità, la sua divinità, la sua grandezza, la sua bontà, la sua eternità, la sua onnipotenza.

Per esprimere la relazione mutua talvolta manca il vocabolo correlativo

12. 13. Non c'è da sorprendersi che lo Spirito Santo, non inteso come la stessa Trinità, ma in senso relativo come una persona della Trinità, non abbia il suo vocabolo correlativo. Noi infatti diciamo servo del padrone e padrone del servo, figlio del padre e padre del figlio, perché questi sono termini correlativi. Ma in questo caso non possiamo esprimerci così. Diciamo infatti Spirito Santo del Padre 39, ma non in senso inverso Padre dello Spirito Santo, perché non si

creda che lo Spirito Santo è figlio di Lui. Così pure diciamo Spirito Santo del Figlio 40, ma non diciamo Figlio dello Spirito Santo, affinché non si consideri lo Spirito Santo padre di lui. In molti relativi accade di non trovare alcun termine che esprima il legame reciproco delle realtà relative. C'è per caso un termine più chiaramente relativo di pegno? Un pegno si riferisce evidentemente alla cosa di cui è pegno, e il pegno è sempre pegno di qualche cosa. Ora se noi diciamo pegno del Padre e del Figlio 41, possiamo anche dire inversamente Padre del pegno e Figlio del pegno? Altrettanto quando diciamo del Padre e del Figlio, certo non possiamo dire Padre del dono e Figlio del dono, ma perché vi sia una corrispondenza reciproca diciamo dono del donatore e donatore del dono; in questo caso infatti si può trovare un'espressione corrente; nell'altro caso, no.

Senso relativo del termine "principio" applicato alla Trinità

13. 14. Dunque il Padre è chiamato così in senso relativo, pure in senso relativo è chiamato principio o forse con un altro nome. Ma lo si chiama Padre in relazione al Figlio, principio invece in rapporto a tutto ciò che da lui proviene. Come pure il Figlio si chiama così in senso relativo ed in senso relativo si chiama Verbo o Immagine. Tutti questi termini implicano relazione al Padre, perciò nessuno di essi si applica al Padre. Il Figlio si chiama anche principio. Infatti alla domanda: *Tu chi sei?* rispose: *Il principio, io che parlo a voi* 42. Ma è per caso il principio del Padre? Evidentemente dicendo di essere principio ha voluto rivelarsi quale Creatore, proprio come principio delle creature è il Padre, in quanto tutte le creature da Lui ricevono l'essere. Creatore dice relazione alla creatura, come padrone a servo. Così quando noi chiamiamo il Padre principio 43, e principio il Figlio 44, non intendiamo dire che vi siano due principi della creazione, perché il Padre e il Figlio in ordine alla creazione sono insieme un solo principio, un *Creatore unico* 45 ed un Dio unico. Ma se tutto ciò che rimanendo in se stesso genera o fa qualcosa è principio per quella cosa che genera o fa, non possiamo negare che sia esatto chiamare principio anche lo Spirito Santo, in quanto non gli rifiutiamo l'appellativo di Creatore e la Scrittura afferma di lui che opera 46, ed opera rimanendo in se stesso: egli

infatti non *si trasforma e converte* 47 in alcuna delle cose che opera. Osserva quali sono le cose che opera: *La manifestazione dello Spirito Santo*, dice la Scrittura, *è data a ciascuno per l'utilità comune. Infatti dallo Spirito ad uno è dato il linguaggio della sapienza, ad un altro il linguaggio della scienza, secondo il medesimo Spirito; ad un altro la fede nel medesimo Spirito Santo; ad un altro il dono delle guarigioni, nell'unico Spirito; ad uno il dono di operare miracoli, ad un altro la profezia; ad uno il discernimento degli spiriti; ad un altro le diversità delle lingue; ad un altro l'interpretazione delle lingue. Ora tutte queste cose le compie un solo e medesimo Spirito, distribuendole a ciascuno in particolare come vuole* 48, cioè come Dio vuole, perché chi è capace di operare tante meraviglie, se non Dio? *È uno stesso Dio che opera tutto in tutti* 49. Del resto se ci si interroga sullo Spirito Santo singolarmente, rispondiamo con tutta verità che è Dio e un solo Dio 50, con il Padre e il Figlio. Perciò in rapporto alla creatura Dio è considerato un principio unico, non due o tre principi.

Il Padre e il Figlio principio dello Spirito Santo

14. 15. Nella mutua relazione all'interno della Trinità, se chi genera è principio in rapporto a ciò che egli genera, il Padre è principio in rapporto al Figlio, perché lo genera. Ma non è questione di poco conto chiarire se il Padre sia principio ugualmente in rapporto allo Spirito Santo, perché la Scrittura dice dello Spirito Santo: *Procede dal Padre* 51. Se infatti lo è, il Padre non è più soltanto principio di ciò che genera o fa, ma anche di ciò che Egli dà. E qui si trova un po' di luce sulla questione che suole preoccupare molti, cioè: perché anche lo Spirito Santo non è figlio, dato che anch'egli esce dal Padre, come si legge nel Vangelo 52? Certo egli esce dal Padre, ma come dono, non come nato e perciò non si chiama figlio perché né è nato come l'Unigenito, né è stato fatto, come noi, per nascere in virtù della grazia quali figli adottivi 53. Ciò che è nato dal Padre dice relazione, secondo l'espressione "Figlio", solo al Padre e perciò si tratta del Figlio del Padre e non anche nostro 54. Ma ciò che è stato dato, dice relazione a Colui che ha dato e a coloro ai quali l'ha dato. Per questo lo Spirito Santo è detto non soltanto Spirito del Padre e del Figlio, che lo hanno dato, ma anche nostro, perché lo abbiamo ricevuto 55. Altrettanto la salvezza si dice: *Salvezza del*

Signore 56, per indicare Lui, e: *salvezza nostra* 57, per indicare noi che la riceviamo. Lo Spirito è dunque Spirito di Dio, perché lo ha dato, e nostro perché lo abbiamo ricevuto. Ma non si tratta dello spirito che è fonte della nostra esistenza, spirito proprio all'uomo 58 ed a lui immanente, ma quello Spirito è nostro in altra maniera, nel senso in cui diciamo anche: *Dacci il pane nostro* 59. È vero che abbiamo ricevuto anche quello spirito, considerato come proprio dell'uomo: *Che hai*, dice l'Apostolo, *che non abbia ricevuto?* 60. Ma una cosa è ciò che abbiamo ricevuto per farci essere, un'altra ciò che abbiamo ricevuto per farci essere santi. Perciò di Giovanni la Scrittura ha detto che doveva venire *nello spirito e nella forza di Elia* 61. È detto lo spirito di Elia, cioè si tratta dello Spirito Santo che Elia ricevette. In questo stesso senso si deve intendere ciò che a proposito di Mosè dice il Signore: *Prenderò dello spirito che è sopra di te e lo metterò su di loro* 62. Cioè darò ad essi dello Spirito Santo che ho già dato a te. Dunque, se ciò che è dato ha come principio Colui che lo dà, perché questi non ha ricevuto da altri ciò che procede da Lui, bisogna ammettere che il Padre e il Figlio sono un solo principio dello Spirito Santo, non due principi; come il Padre ed il Figlio sono un solo Dio e nei riguardi della creazione un solo Creatore ed un solo Signore, così riguardo allo Spirito Santo sono un solo principio, e in rapporto alle creature il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono un solo principio, come sono un solo Creatore ed un solo Signore.

Lo Spirito Santo era dono anche prima di essere dato?

15. 16. Ma, per penetrare più in profondità ci si chiede se, come il Figlio deve alla sua nascita non solo di essere Figlio, ma di essere semplicemente, così lo Spirito Santo debba al fatto di essere dato non soltanto l'essere dono, ma l'essere semplicemente, e se di conseguenza fosse prima di essere dato, ma senza essere dono, oppure se per il fatto stesso che Dio l'avrebbe dato, fosse già dono prima di essere dato. Ma se non procede che quando è dato e non procederebbe certo prima che esista qualcuno al quale darlo, come poteva egli esistere sostanzialmente, se non a condizione di essere dato, come il Figlio deve alla sua nascita non solo l'essere figlio, appellativo che appartiene all'ordine della relazione, ma l'essere

sostanzialmente? O forse lo Spirito Santo procede sempre e non nel tempo, ma dall'eternità? Ma allora, poiché procedeva per essere dato, era già dono, prima che esistesse qualcuno al quale darlo 63? Infatti una cosa si intende quando si dice "dono", un'altra quando si dice "donato". Perché vi può essere un dono anche prima che sia stato donato, ma non si può parlare assolutamente di "donato", senza che il dono sia stato effettivamente fatto 64.

Gli attributi divini improntati al tempo non sono accidentali, suppongono la mutazione nelle creature, non in Dio

16. 17. Né deve creare difficoltà il fatto che, pur essendo lo Spirito Santo coeterno al Padre e al Figlio, gli si attribuisce qualche appellativo legato al tempo, come appunto quello di "donato" 65. Infatti lo Spirito è eternamente dono, ma temporalmente donato. Se uno non si chiama padrone che dal momento in cui ha un servo, anche questa denominazione relativa di signore è applicata a Dio sul piano del tempo; infatti la creatura di cui Dio è Signore non è eterna. Allora come proveremo che nemmeno questi relativi sono degli accidenti, in quanto nulla di temporale può esistere in Dio, che non è mutevole, come l'abbiamo dimostrato all'inizio di questa discussione? Ebbene Dio non è eternamente Signore, altrimenti saremmo obbligati ad ammettere anche l'eternità della creatura, perché Egli non dominerebbe eternamente, se questa eternamente non lo servisse; come non c'è servo senza padrone, così non c'è padrone senza servo. Qualcuno potrà dire che senza dubbio Dio solo è eterno, che i tempi invece non sono eterni per la loro instabilità e mutevolezza; ma i tempi non hanno cominciato nel tempo (perché non c'era tempo prima che cominciassero i tempi; di conseguenza non è accaduto nel tempo a Dio di essere signore, perché era Signore dei tempi, che certamente non hanno cominciato nel tempo). Ma che risponderà questi a proposito dell'uomo? L'uomo infatti è stato creato nel tempo e Dio non era evidentemente suo Signore prima che esistesse appunto l'uomo di cui Dio fosse il Signore. Certamente che Dio sia il Signore dell'uomo, gli è accaduto nel tempo e, per chiudere, sembra, ogni controversia, è accaduto a Dio nel tempo di essere tuo Signore o mio, perché noi esistiamo da poco. Ma se anche questo, a causa dell'oscurità del problema

dell'anima, appare incerto, che dire di Dio come Signore del popolo di Israele? Supponendo anche che la realtà dell'anima esistesse già, anima che quel popolo possedeva - lasciamo da parte per il momento questa questione - certo quel popolo non esisteva ancora e si sa in quale momento ha incominciato ad esistere. Infine è accaduto nel tempo a Dio di essere Signore di questo albero e di questa messe, che hanno cominciato ad esistere da poco. Perché, sebbene la materia stessa esistesse già, una cosa è essere signore della materia, un'altra essere signore della materia formata. Anche l'uomo d'altra parte è proprietario del legno in un determinato momento, ed in un altro momento è proprietario dell'armadio, sebbene questo sia stato fabbricato con quel legno e così acquista un attributo che non aveva quand'era solamente padrone del legno. Come proveremo dunque che nulla di accidentale si predica di Dio? Soltanto affermando che la sua natura sfugge a tutto ciò che potrebbe modificarla, mentre gli accidenti relativi sono quelli che implicano una mutazione nella cosa della quale si predicano. Così amico è una denominazione relativa. Non si incomincia ad essere amici, se non quando si incomincia ad amare; si produce dunque una mutazione della volontà, perché si possa parlare di amico. Ma una moneta dice relazione quando la si chiama prezzo; questa moneta però non è cambiata diventando prezzo; nemmeno muta quando viene chiamata pegno o qualche altra cosa di simile. Ebbene se una moneta senza mutare in alcun modo può assumere tante volte una denominazione relativa, senza che, ricevendola o perdendola, il suo essere o la sua forma di moneta sia modificata, con quanta maggiore facilità dobbiamo ammettere, nei riguardi della immutabile sostanza di Dio, che essa possa ricevere una denominazione relativa alla creazione senza con questo intendere che vi sia stata qualche mutazione nella sostanza di Dio, ma invece nella creatura che è il termine di questa relazione? La Scrittura dice: *Signore, tu sei divenuto il nostro rifugio* 66. Il Signore è detto nostro rifugio in senso relativo; infatti si riferisce a noi e Dio diviene nostro rifugio, quando ci rifugiamo in lui. Ma si produce allora nel suo essere qualcosa che non c'era prima che ci rifugiassimo in lui? È in noi dunque che avviene un cambiamento: infatti eravamo peggiori prima che ci rifugiassimo in lui, e rifugiandoci in lui diventiamo migliori, ma in lui non avviene alcun cambiamento. Così egli comincia ad essere nostro Padre quando siamo rigenerati per mezzo della sua grazia, perché ci *ha dato il potere di divenire figli di Dio* 67.

Il nostro essere si cambia dunque in meglio, quando diventiamo suoi figli; nello stesso tempo anche lui comincia ad essere nostro Padre, ma senza alcuna modificazione del suo essere. Gli appellativi di origine temporale che si applicano a Dio e che prima non si predicavano in lui, hanno chiaramente un senso relativo, ma non indicano degli accidenti in Dio come se qualche cosa gli accadesse, ma indicano gli accidenti dell'essere in rapporto al quale Dio riceve un nome relativo nuovo. Ancora, per il fatto che *l'amico di Dio* [68](#) comincia ad essere giusto, muta. Ma quanto a Dio non sogniamoci neppure di pensare che egli ami qualcuno nel tempo, quasi si trattasse di un amore nuovo che in lui prima non c'era; in lui per il quale il passato non passa ed il futuro esiste già. Perché tutti i suoi santi *li ha amati prima della creazione del mondo* [69](#), come li ha anche predestinati, ma quando si convertono e lo incontrano, si dice che cominciano ad essere amati da lui, per parlare in modo accessibile alla nostra comprensione. Allo stesso modo quando si dice che è irritato con i cattivi e amabile con i buoni, sono essi che cambiano, non lui. Egli è come la luce: insopportabile agli occhi malati, gradevole ai sani. Ma sono gli occhi che cambiano, non la luce.

LIBRO SESTO

Alcuni argomentavano contro gli Ariani partendo dalle parole della Scrittura: Cristo è la forza e la sapienza di Dio

1. 1. Alcuni ritengono che l'uguaglianza del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo sia difficilmente concepibile in quanto la Scrittura dice: *Cristo è la forza di Dio e la sapienza di Dio* 1. Non sembra vi sia uguaglianza perché il Padre non è personalmente la forza e la sapienza, ma il genitore della forza e della sapienza. E certamente indagare in che senso il Padre si chiami Dio della forza e della sapienza è cosa che ordinariamente esige una riflessione tutt'altro che superficiale. Ora l'Apostolo afferma: *Cristo è la forza di Dio e la sapienza di Dio*. Partendo da questo testo alcuni dei nostri hanno argomentato contro gli Ariani, contro quelli precisamente che per primi si ribellarono alla fede cattolica, contrapponendo il seguente ragionamento. Si attribuisce allo stesso Ario questa argomentazione: *Se Cristo è figlio, è nato. Se è nato vi fu un tempo in cui il figlio non esisteva* 2. Ario dunque non comprendeva che anche l'essere nato, in Dio, è eterno, cosicché il Figlio è coeterno al Padre, come lo splendore che il fuoco genera e diffonde è coevo al fuoco e sarebbe coeterno se il fuoco fosse eterno. Perciò alcuni Ariani più tardi hanno respinto questa opinione ed ammesso che il Figlio di Dio non ha avuto inizio nel tempo. Ma nelle controversie che i nostri sostennero con coloro che affermavano: *Vi fu un tempo in cui il Figlio non esisteva*, alcuni inserivano anche questo ragionamento: "Se il Figlio di Dio è la forza e la sapienza di Dio, e se Dio non è mai stato senza la forza e la sapienza, il Figlio è coeterno a Dio Padre. Ora l'Apostolo afferma: *Cristo è la forza e la sapienza di Dio*, ed è stolto pretendere che Dio in qualsiasi momento non abbia avuto la forza e la sapienza; dunque non vi fu alcun momento in cui non esistesse il Figlio 3".

Inconvenienti di questo modo di argomentare

1. 2. Questo ragionamento ci obbliga ad ammettere che Dio Padre non è sapiente se non in quanto possiede la sapienza da lui generata 4, non in quanto è da sé la stessa sapienza. Inoltre, se le cose stanno così, bisogna vedere se anche lo stesso Figlio possa essere chiamato "Sapienza da sapienza", come è chiamato "Dio da Dio", "Luce da luce", nel caso che il Padre non sia la sapienza stessa, ma il genitore della sapienza. In questa ipotesi, perché il Padre non sarebbe anche il genitore della sua grandezza e della sua bontà, della sua eternità, della sua onnipotenza, in modo da non essere lui stesso la sua grandezza e la sua bontà e la sua eternità e la sua onnipotenza, ma grande per la grandezza che ha generato e buono per la bontà, eterno per l'eternità, onnipotente per l'onnipotenza nata da lui, allo stesso modo che egli non è lui stesso la sua sapienza, ma sapiente per la sapienza che è nata da lui 5? Infatti non c'è da pensare di sentirci costretti ad ammettere l'esistenza di molti figli di Dio - lasciando da parte l'adozione della creatura - figli coeterni al Padre, se il Padre è genitore della sua grandezza e della sua bontà e della sua eternità e della sua onnipotenza. A questo sofisma infatti è facile rispondere: sebbene siano nominate molte cose, non ne consegue che egli sia padre di molti figli coeterni, alla stessa maniera che dal fatto che *Cristo è detto forza di Dio e sapienza di Dio* 6, non consegue che egli sia padre di due figli. Infatti in lui la forza si identifica con la sapienza e la sapienza con la forza. E lo stesso vale per tutte le altre denominazioni, cosicché la grandezza è identica alla forza e così anche si dica per tutti gli attributi già enumerati e per gli altri che si potrebbero enumerare.

Ogni attributo che designa la loro essenza concerne il Padre e il Figlio insieme

2. 3. Ma se al Padre in se stesso non si riconosce altro che quanto di lui si dice rispetto al Figlio, cioè padre, genitore, principio, essendo logicamente colui che genera principio per colui che viene generato; se poi qualunque altro attributo gli è dato con il Figlio, o piuttosto nel Figlio: grande per la grandezza da lui generata, giusto per la giustizia da lui generata, buono per la bontà da lui generata, potente per la potenza, o per la forza da lui generata, sapiente per

la sapienza da lui generata, mentre il Padre non è detto la grandezza stessa, ma il generatore della grandezza; se, d'altra parte, l'attributo di Figlio è proprio del Figlio e non comune con il Padre, sebbene relativo al Padre, e tuttavia il Figlio non è grande da se stesso, bensì con il Padre di cui egli è la grandezza, ed ugualmente sapiente con il Padre di cui egli è la sapienza, come il Padre è sapiente con il Figlio, essendo sapiente per la sapienza da lui generata [7](#), ne consegue che tutti gli attributi che competono a ciascuna delle due Persone in senso assoluto non le competono con esclusione dell'altra, ossia ogni attributo che si riferisce alla loro sostanza li include entrambi. Ne segue che né il Padre è Dio senza il Figlio, né il Figlio è Dio senza il Padre. Ma ambedue insieme sono Dio. E l'espressione: *In principio era il Verbo*, si ha da intendere: "Nel Padre era il Verbo". Oppure se "in principio" equivale a prima di tutte le cose, nelle parole seguenti: *E il Verbo era presso Dio* [8](#), s'intende per Verbo solo il Figlio, non il Padre e il Figlio insieme come un unico Verbo. (Si corrispondono infatti *Verbo* ed *Immagine* [9](#); ma il Padre e il Figlio non sono insieme una Immagine, bensì solo il Figlio è Immagine del Padre come è suo Figlio; non sono ambedue insieme un unico Figlio). Nell'affermazione successiva: *E il Verbo era presso Dio* [10](#), interessa intendere *il Verbo* per il solo Figlio, *era presso Dio* non per il solo Padre, ma Dio come Padre e Figlio insieme. Che c'è di strano se in questo modo possiamo esprimerci a proposito di certe cose molto diverse tra loro? Infatti quali cose più differenti dell'anima e il corpo? Eppure si può dire: L'anima era presso l'uomo, cioè nell'uomo, perché l'anima non è il corpo e l'uomo è insieme anima e corpo [11](#). Di modo che le parole che seguono: *Il Verbo era Dio*, s'intendono così: Il Verbo che non è il Padre, era Dio insieme con il Padre. Qual è, dunque, la conclusione? Diciamo così nel senso che il Padre è il generatore della grandezza, ossia il generatore della propria forza, il generatore della propria sapienza; il Figlio è la grandezza, *la forza e la sapienza* [12](#); Dio invece, grande, onnipotente, sono ambedue insieme? Come allora Dio da Dio, luce da luce? Non infatti ambedue insieme Dio da Dio, ma solo il Figlio da Dio, cioè dal Padre; né ambedue luce da luce, ma solo il Figlio dalla luce, che è il Padre. A meno che, forse, per suggerire ed inculcare sinteticamente la coeternità del Figlio con il Padre non sia stata usata l'espressione: "Dio da Dio" o "luce da luce", ed ogni altra espressione di questo genere, per dire: ciò che il Figlio non è senza il Padre, gli viene da ciò che il Padre non è senza il Figlio, cioè

questa luce, che non è luce senza il Padre, da quella luce che è il Padre, il quale non è luce senza il Figlio; così nell'espressione: Dio - ciò che il Figlio non è senza il Padre - e da Dio - ciò che il Padre non è senza il Figlio - si comprende perfettamente che il genitore non è anteriore a ciò che ha generato. Se è così, solo ciò che non sono tutti e due insieme, non si può dire di essi "questo da quello". Come non si può dire "Verbo da Verbo", perché non sono Verbo tutti e due insieme, ma solo il Figlio; né "Immagine da Immagine", perché non sono ambedue insieme immagine, né "Figlio da Figlio", perché non sono ambedue insieme Figlio, secondo l'espressione: *Io e il Padre siamo una sola cosa* 13. *Siamo una sola cosa* è detto. Ciò che Egli è, lo sono anch'io secondo l'essenza, non secondo la relazione.

Il Padre e il Figlio sono una sola cosa, in quanto una sola sostanza

3. 4. Ed ignoro se si trovi nella Scrittura l'espressione: "sono una sola cosa" a proposito di esseri di natura differente. Ma se anche vi sono esseri della stessa natura, ma di sentimenti diversi non sono una sola cosa certo, in quanto hanno sentimenti diversi. Quando raccomandò i suoi discepoli al Padre, Cristo, se già fossero stati una cosa sola per il fatto che erano uomini, non avrebbe detto: *Che siano una sola cosa, come anche noi siamo una sola cosa* 14. Ma Paolo ed Apollo erano tutti e due uomini e pensavano allo stesso modo, e così l'Apostolo disse: *Colui che pianta e colui che irriga sono una stessa cosa* 15. Dunque l'espressione "una sola cosa" quando non si specifica di che unità si tratti, e si dice che sono una sola varie cose, significa che sono di una identica natura ed essenza, senza dissomiglianza e dissentimento. Se al contrario si precisa di che unità si tratta, l'espressione può applicarsi ad una cosa composta di molti elementi, anche di diversa natura. Per esempio l'anima ed il corpo non sono evidentemente una sola cosa - che c'è infatti di più diverso? - a meno che non si precisi o sottintenda di che unità si tratti: un uomo o un animale. Perciò l'Apostolo dice: *Colui che si unisce ad una meretrice, è un solo corpo con essa* 16. Non disse "sono una sola cosa", oppure "è una sola cosa", ma aggiunse la parola "corpo", quasi si trattasse di *un solo corpo*, composto dal contatto dei due differenti corpi dell'uomo e della donna. E ancora: *Colui che si unisce al Signore è un solo spirito* 17. Non disse: "Colui che si unisce al

Signore è uno solo, o sono una cosa sola", ma aggiunse la parola: *spirito*. Infatti lo spirito di Dio e lo spirito dell'uomo sono una cosa diversa per natura, ma per l'unione si forma un solo spirito da due spiriti diversi, in modo tale che lo spirito di Dio è beato e perfetto senza lo spirito dell'uomo, ma lo spirito dell'uomo non è beato che con Dio 18. Né è casuale il fatto, credo, che nel Vangelo di San Giovanni il Signore, pur parlando tante volte e con tanto vigore dell'unità, della sua unità con il Padre, o della mutua unità tra noi, non abbia mai detto: "Che noi ed essi siamo una cosa sola", ma: *Che siano una sola cosa, come anche noi siamo una sola cosa* 19. Dunque il Padre ed il Figlio sono una sola cosa, beninteso, di un'unità di sostanza e un solo Dio, un solo grande, un solo sapiente, come si è dimostrato.

Uguaglianza totale del Figlio col Padre per quanto concerne la sostanza

3. 5. Ma allora, in che cosa è *più grande il Padre* 20? Se è più grande, è più grande per la grandezza. Ma perché la sua grandezza è suo Figlio e questo non è certo più grande di colui che lo ha generato, né quest'ultimo più grande della grandezza per la quale è grande, ne consegue che è uguale, ma come uguale se non per quello che è, non distinguendosi in lui l'essere dall'essere grande? Se fosse per l'eternità che il Padre è più grande, il Figlio non è uguale a lui sotto ogni aspetto. Da che cosa proviene infatti la sua uguaglianza? Se si risponde che proviene dalla grandezza, è facile controbattere che non è uguale una grandezza che è meno eterna dell'altra e così di seguito. O forse è uguale per la forza, ma ineguale in sapienza? Ma come può essere uguale una forza che ha meno sapienza dell'altra? O è forse uguale in sapienza, ma non in forza? Ma come può essere uguale una sapienza che ha meno potenza dell'altra? Non resta dunque che concludere che, se in una cosa non è uguale, non è uguale da nessun punto di vista. Ma la Scrittura proclama: *Non giudicò rapina l'essere uguale a Dio* 21. Perciò, per quanto nemico della verità uno sia, purché rispetti l'autorità dell'Apostolo, è costretto a riconoscere l'uguaglianza del Figlio con Dio, sotto ogni aspetto, come in uno solo. Scelga quello che vorrà: sarà sufficiente per provargli l'uguaglianza del Figlio in tutto ciò che si predica della sua sostanza.

Analogia tratta dalla virtù umana

4. 6. Succede la stessa cosa con le virtù dell'anima umana. Le une rispondono ad una nozione, le altre ad un'altra, ma non sono affatto separate le une dalle altre, di modo che coloro che sono uguali, per esempio, in forza, lo saranno pure e in prudenza, e giustizia e temperanza. Se infatti affermerai che costoro sono uguali in forza, ma che uno è superiore in prudenza, ne consegue che la forza degli altri è meno prudente e perciò non sono uguali nemmeno in forza, essendo più prudente la forza di uno di essi. Ed osserverai la stessa cosa delle altre virtù, se le passerai in rivista alla stessa maniera. Infatti non si tratta del vigore del corpo, ma della forza dell'anima. Con quanta maggiore perfezione si verificherà questa stessa cosa in quella immutabile ed eterna sostanza, incomparabilmente più semplice dell'anima umana? Perché, per l'anima umana, essere non è la stessa cosa che essere forte, o prudente, o giusta, o temperante; infatti può esistere l'anima senza possedere nessuna di queste virtù; ma per Dio essere è la stessa cosa che essere potente, o giusto, o sapiente e tutto ciò che attribuirai a quella semplice molteplicità o molteplice semplicità per designare la sua sostanza. Perciò, sia che l'espressione "Dio da Dio" si adoperi in modo che il nome Dio convenga a ciascuno di essi in particolare non tuttavia nel senso che ambedue insieme siano due dèi, ma un solo Dio (essi infatti sono tanto uniti tra loro come l'Apostolo afferma anche di sostanze distanti e differenti tra loro. Per esempio *il Signore* da solo è *Spirito* 22 e da solo *lo spirito dell'uomo* è spirito. Tuttavia se lo spirito umano aderisce al Signore *fa un solo spirito* 23, quanto più allora l'unità non sarà da affermarsi là dove vige un vincolo così indistruttibile ed eterno, affinché non si abbia l'aria di pensare in maniera assurda ad un figlio di due persone quando si parla di *Figlio di Dio* 24, se il nome di Dio non si applica ad ambedue insieme), sia che tutto ciò che si dice di Dio come indicante la sua sostanza non si predichi che di ambedue, anzi della stessa Trinità insieme; sia dunque vera la prima ipotesi o la seconda - il problema è da discutersi più a fondo - per l'argomento di cui ora trattiamo ci basta sapere che il Figlio non è uguale al Padre in nessuna maniera se si rivela ineguale a lui in qualche cosa che concerna la sua sostanza, come già abbiamo mostrato. Ma

l'Apostolo ha detto che è uguale, perciò il Figlio è uguale al Padre sotto ogni aspetto 25, ed è di una medesima ed unica sostanza.

Lo Spirito Santo è la "carità" del Padre e del Figlio, ad essi consustanziale

5. 7. Per questo anche lo Spirito Santo sussiste insieme in questa medesima unità e uguaglianza di sostanza. Sia egli infatti l'unità delle due altre Persone, o la loro santità, o il loro amore, sia la loro unità perché è il loro amore, e sia il loro amore perché è la loro santità, è chiaro che non è affatto una delle due prime Persone, in cui si attua il vincolo della loro mutua unione, in cui il generato sia amato dal suo generante ed ami il suo generatore, in cui tutti e due conservino, non per partecipazione, ma per loro essenza, non per il dono di un essere superiore, ma per il dono di sé, *l'unità di spirito nel vincolo della pace* 26. E ciò che ci viene comandato di imitare, aiutati dalla grazia 27, sia nei riguardi di Dio, sia tra noi stessi; *in questi due precetti è contenuta tutta la Legge ed i Profeti* 28. E così questi Tre sono un solo Dio unico, grande, sapiente, santo, beato. Noi invece siamo beati *da lui, per mezzo di lui, in lui* 29, perché per grazia sua siamo una sola cosa tra noi ed un solo spirito 30 con lui, sempre che la nostra anima si unisca a lui. *Aderire a Dio è il nostro bene* 31, perché egli *perderà chiunque gli è infedele* 32. Lo Spirito Santo è dunque qualcosa di comune al Padre e al Figlio, qualsiasi cosa sia, o più precisamente la stessa comunione consustanziale ed eterna; se il nome di amicizia le si addice, la si chiami così, ma è più esatto chiamarla carità. Ed anche questa carità è sostanza, perché Dio è sostanza e *Dio è carità* 33, secondo la Scrittura. D'altra parte, come la carità è sostanza insieme con il Padre e con il Figlio così anche insieme è grande, buona, santa e tutto ciò che di Dio si dice in senso assoluto, perché per Dio è la stessa cosa essere ed essere grande o buono o gli altri attributi, come sopra abbiamo mostrato. Infatti se in lui la carità è meno grande della sapienza, la sapienza non è amata, tale quale è, ma *la sapienza è uguale al Padre* 34, come sopra abbiamo indagato; perciò è uguale anche lo Spirito Santo e, se è uguale, è uguale sotto ogni aspetto per la somma semplicità di quella sostanza divina. Di conseguenza non sono più di tre: uno che ama colui che ha origine da lui, uno che ama colui dal quale ha

origine, e l'amore stesso. E se questo è niente, in che modo *Dio è carità* 35? E se questo non è sostanza, in che modo Dio è sostanza?

In che senso la sostanza divina è semplice e molteplice

6. 8. Se ci si chiede come questa sostanza è semplice e molteplice, bisogna prima osservare perché la creatura è composta e in nessun modo veramente semplice. Anzitutto l'universo corporeo si compone, beninteso, di parti in modo che vi è una parte più grande, un'altra più piccola, e l'universo è più grande di qualsiasi sua parte, per quanto grande essa sia. Infatti il cielo e la terra sono parti della massa dell'universo e la terra sola o il cielo solo a loro volta si compongono di innumerevoli parti e la terza parte è minore del resto e la metà minore del tutto. L'insieme del mondo che si è soliti chiamare con i nomi delle sue due parti, il cielo e la terra, è più grande certo che il cielo e la terra presi separatamente. Inoltre in ogni corpo altra cosa è la grandezza, altra il colore, altra la forma. Infatti può diminuire la grandezza, pur restando immutati il colore e la forma; può mutare il colore, restando identica la forma e la grandezza; può cambiare la forma, pur conservando il corpo la sua grandezza e il suo colore. Tutte le proprietà fisiche attribuite al corpo possono trasformarsi tutte insieme o alcune senza le altre. Di qui si ha la prova che la natura corporea è composta e manca assolutamente di semplicità. La stessa creatura spirituale, l'anima per esempio, paragonata al corpo è molto più semplice, ma al di fuori di questo paragone, è composta; anch'essa è priva di semplicità. Certo è più semplice del corpo, perché non espande la sua mole nello spazio, ma in ogni corpo è tutta intera nel tutto, tutta intera in ogni parte e per questo, quando accade nella più piccola particella del corpo un qualcosa che l'anima possa sentire, sebbene ciò non accada nel corpo intero, l'anima lo sente tutta intera, perché ad essa tutta intera non sfugge. Tuttavia anche per l'anima una cosa è essere attiva, altra essere inerte; una cosa aver lo spirito penetrante, altra la memoria fedele; una cosa è il desiderio, altra il timore; una cosa è la gioia, altra la tristezza, e queste disposizioni possono trovarsi nella natura dell'anima le une senza le altre, alcune con maggiore intensità, altre con minore, in maniera infinita, incalcolabile. È perciò evidente che l'anima non è una

natura semplice, ma molteplice. Infatti nulla di ciò che è semplice è mutevole, ma qualsiasi creatura è mutevole.

Dio è Trinità, ma non per questo è triplice

7. 8. Dio invece riceve molti attributi: grande, buono, sapiente, beato, verace e ogni altro non indegno di lui. Ma la sua grandezza s'identifica con la sua sapienza (infatti non è grande per la sua mole, ma per la sua potenza), e la sua bontà è la stessa cosa che la sua sapienza e grandezza, e la stessa verità è la identica cosa che tutto questo. Ed in lui non è altra cosa l'essere beato e l'essere grande e sapiente, o vero, o buono, o semplicemente l'essere.

7. 9. Né perché è Trinità ne consegue che si debba ritenerlo triplice: altrimenti il Padre solo, o il Figlio solo sarebbero minori del Padre e Figlio insieme. Sebbene d'altra parte non si veda come si possa parlare di Padre solo e di Figlio solo, perché l'uno è sempre inseparabilmente con il Figlio, l'altro con il Padre; non che siano tutti e due Padre o tutti e due Figlio, ma perché sono sempre l'uno con l'altro, mai solo né l'uno né l'altro. Allo stesso modo noi diciamo un Dio "solo" la stessa Trinità, benché sia sempre in compagnia degli spiriti e delle anime sante, ma noi lo chiamiamo "solo" in quanto è Dio, perché questi non sono Dio con lui, altrettanto diciamo del Padre che è "solo", non perché sia separato dal Figlio, ma perché non sono Padre tutti e due insieme.

Nessun accrescimento in Dio per il numero

8. 9. Poiché dunque tanto grande è il Padre da solo o il Figlio da solo o lo Spirito Santo da solo, quanto il Padre il Figlio e lo Spirito Santo insieme, in nessun modo si deve dire triplice. I corpi crescono per addizione. Sebbene colui che si unisce alla sua sposa non *faccia che un solo corpo* 36, tuttavia questo è un corpo più grande che se fosse il corpo dell'uomo solo o della donna sola. Ma nelle cose spirituali, quando il più piccolo si unisce al più grande, come la creatura al Creatore, il primo diventa più grande di quello che era, non il secondo. Infatti in queste realtà la cui grandezza non è

quantitativa, divenir più grande equivale a divenire migliore. Ora migliore si fa lo spirito creato aderendo al Creatore cui prima non aderiva, e in tanto anche più grande in quanto migliore. *Chi dunque si unisce al Signore è un solo spirito* 37, ma il Signore non diventa per questo più grande, sebbene lo diventi *colui che al Signore si unisce*. Ebbene in Dio stesso quando il Figlio, che è uguale al Padre, aderisce al Padre, che è uguale al Figlio, e lo Spirito Santo, che è loro uguale, aderisce al Padre e al Figlio, Dio non diviene più grande di ciascuno di loro, perché quella perfezione non può crescere in alcun modo. Perfetto tanto il Padre, tanto il Figlio, tanto lo Spirito Santo e perfetto Dio Padre e Figlio e Spirito Santo, e perciò Trinità piuttosto che triplicità.

La Trinità è un solo vero Dio

9. 10. Poiché abbiamo mostrato in che modo il Padre possa dirsi solo, cioè nel senso che nella Trinità egli soltanto è Padre, dobbiamo esaminare l'affermazione che il solo vero Dio non è il Padre soltanto, ma il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Se qualcuno chiede: "Il Padre solo è Dio?" come rispondere che non lo è, a meno forse di dire: "Il Padre è Dio, ma non il solo Dio, perché il solo Dio è il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo". Ma come interpreteremo allora la testimonianza del Signore? Egli parlava al Padre - e "Padre" era il nome che dava a colui al quale si rivolgeva - quando esclamò: *Questa è la vita eterna: che conoscano te, unico vero Dio* 38. Gli Ariani sono soliti interpretare quella affermazione nel senso che il Figlio non è vero Dio 39. Lasciando da parte costoro, occorre vedere se siamo obbligati a intendere questa espressione del Signore, rivolta al Padre: *Che conoscano te solo Dio vero* 40, nel senso che abbia voluto far intendere che il solo Padre è il vero Dio e metterci in guardia dal pensare che sono un solo Dio i Tre insieme: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Non è forse dunque basandoci sulla testimonianza del Signore che noi chiamiamo il Padre solo vero Dio, il Figlio solo vero Dio, lo Spirito Santo solo vero Dio e il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo insieme, cioè tutta la Trinità insieme, non tre veri dèi, ma l'unico vero Dio 41? O perché ha aggiunto: *E colui che hai mandato, Gesù Cristo* 42, si debbono sottintendere le parole: "unico vero Dio" e ordinare così la frase: "che conoscano te e colui che hai mandato Gesù Cristo, come l'unico vero Dio"? Perché allora non parla dello Spirito Santo? Forse perché ovunque si nomina una

realtà unita ad un'altra con una pace così profonda che di queste due cose se ne fa una, si deve di conseguenza pensare a questa stessa pace, sebbene non sia menzionata? Infatti l'Apostolo sembra quasi passare sotto silenzio lo Spirito Santo, e tuttavia pensa a lui nel passo: *Tutto è vostro, voi siete di Cristo e Cristo è di Dio* 43; e altrove: *Il capo della donna è l'uomo; il capo dell'uomo è Cristo; il capo di Cristo è Dio* 44. Ma d'altra parte, se non sono Dio che queste tre Persone insieme, come può essere Dio il capo di Cristo, cioè come può essere la Trinità il capo di Cristo, dato che Cristo appartiene alla Trinità, perché vi sia la Trinità? Forse ciò che è il Padre congiuntamente con il Figlio, è capo di ciò che è il Figlio solo? Infatti il Padre è Dio in unione con il Figlio, ma il Figlio solo è Cristo, considerato soprattutto che è il *Verbo fatto carne* 45 che parla. È anche per questo suo umile stato che il Padre è più grande di lui, come lo afferma: *Perché il Padre è più grande di me* 46. Così lo stesso essere Dio, che il Verbo ha in comune con il Padre, è capo dell'uomo mediatore, che il Verbo solo è. Infatti se noi siamo nel giusto quando affermiamo che lo spirito è l'elemento principale dell'uomo, ossia, se così si può dire, che è il capo della sostanza umana pur essendo, l'uomo, uomo per il suo spirito; perché non è più esatto e molto preferibile affermare che il Verbo è, con il Padre, Dio insieme con lui, capo di Cristo, sebbene sia impossibile pensare il *Cristo uomo* 47, senza la presenza del *Verbo fatto carne* 48? Ma, come si è già detto, considereremo più attentamente questo punto più avanti. Per il momento abbiamo dimostrato, quanto più brevemente l'abbiamo potuto, l'uguaglianza, l'unità e l'identità sostanziale della Trinità affinché in qualunque modo si presenti la questione di cui si è appena parlato, e la cui discussione abbiamo rimandato per sottoporla ad un esame più attento, niente ci impedisca di riconoscere la suprema uguaglianza del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

Le proprietà delle Persone secondo Ilario

10. 11. Uno scrittore, volendo far comprendere in poche parole le proprietà di ciascuna delle Persone della Trinità disse: *L'eternità è nel Padre, la forma nell'Immagine, la fruizione nel Dono* 49. Si tratta di un uomo la cui autorità è grande nell'interpretazione delle Scritture

e nella difesa della fede. È Ilario che ha scritto ciò nei suoi libri. Di questi termini: Padre, Immagine, Dono, eternità, forma, fruizione, ho scrutato, per quanto ne sono capace, il senso nascosto e non credo di essermi discostato dal suo pensiero a proposito della parola "eternità" intendendola così: Il Padre non ha un Padre da cui procede, il Figlio invece riceve dal Padre e la sua esistenza e la sua coeternità con lui. Se l'immagine infatti riproduce perfettamente la realtà di cui è immagine, è essa che si eguaglia alla realtà e non questa all'immagine. In questa immagine egli pone in risalto la forma, a causa, penso, della bellezza. In essa vi è una così perfetta proporzione, la suprema uguaglianza, la suprema rassomiglianza, senza alcuna differenza, senza nessuna specie di ineguaglianza, senza la minima dissomiglianza, ma una corrispondenza fino all'identità con la realtà di cui è immagine. In essa c'è la vita primale e suprema, per la quale vivere non è diverso dall'essere, ma la stessa cosa è l'essere e il vivere. In essa vi è l'intelligenza prima e suprema per la quale non è diverso vivere e intendere, ma intendere è vivere, è essere tutt'uno ⁵⁰. Essa è come un verbo perfetto, cui nulla manchi, una specie di arte di Dio onnipotente e sapiente, piena di tutte le ragioni immutabili degli esseri viventi: tutte in essa sono un'unica cosa, come essa è qualcosa d'uno che ha origine dall'Uno con il quale è una sola cosa. In essa Dio conosce tutto ciò che ha fatto per mezzo di essa e così, mentre i tempi passano e si succedono, niente passa e niente si succede nella scienza di Dio. Infatti gli esseri creati, non sono conosciuti da Dio perché sono stati creati, ma piuttosto sono stati creati, anche se mutevoli, perché immutabilmente conosciuti da lui. Così quell'ineffabile amplesso del Padre e dell'Immagine non è senza fruizione, senza carità, senza gioia. Questa dilezione, questo diletto, questa felicità, o, diciamo, beatitudine, se tuttavia una parola umana può esprimerla adeguatamente, Ilario chiama in maniera concisa "fruizione" ed è nella Trinità lo Spirito Santo che non è generato, ma è la soavità del genitore e del generato e inonda con la sua liberalità, con la sua abbondanza immensa tutte le creature secondo la loro capacità, affinché conservino il loro ordine e riposino nei loro luoghi.

10. 12. Dunque tutte queste opere dell'arte divina presentano in sé una certa unità, forma ed ordine. Ognuna di queste costituisce qualcosa di uno, come le nature corporee e i caratteri delle anime; è costituita secondo una certa forma, come le figure e le qualità dei corpi, le teorie e le tecniche delle anime; persegue o tiene un determinato ordine, come i pesi e le posizioni dei corpi, gli amori ed i piaceri delle anime. È dunque necessario che, *conoscendo il Creatore per mezzo delle sue opere* 51, ci eleviamo alla Trinità, di cui la creazione, in una certa e giusta proporzione, porta *la traccia* 52. È nella Trinità infatti che si trova la fonte suprema di tutte le cose, la bellezza perfetta, il gaudio completo. Così queste tre cose sembrano determinarsi da sé vicendevolmente e sono in se stesse infinite. Però quaggiù nelle cose corporee una cosa sola non è uguale a tre cose insieme e due cose sono più di una sola, mentre nella suprema Trinità una cosa sola è tanto grande quanto tre cose insieme, e due non sono maggiori di una. Inoltre sono in se stesse infinite. Così ciascuna di esse è in ciascuna delle altre, tutte sono in ciascuna, ciascuna in tutte, tutte in tutte e tutte sono una sola cosa. Colui che vede ciò anche *parzialmente*, anche *per specchio*, *in enigma* 53, goda di conoscere Dio, l'onori come Dio e gli renda grazie. Colui che non lo vede, si sforzi di vederlo per mezzo della pietà non di calunniare per la sua cecità. Perché c'è un solo Dio, ma è Trinità. Dunque non bisogna intendere come dette alla rinfusa queste parole: *Dal quale, per mezzo del quale, nel quale sono tutte le cose* 54, e non a molti dèi ma: *a lui è la gloria nei secoli dei secoli. Amen* 55.

LIBRO SETTIMO

Agostino riprende il problema: Ciascuna persona è per se stessa sapienza?

1. 1. Ed ora investighiamo con maggior diligenza, nella misura in cui Dio lo concederà, il problema che poco fa abbiamo lasciato in sospeso: nella Trinità ciascuna Persona può essere - per se stessa e indipendentemente dalle altre due - chiamata Dio, o grande, o sapiente, o verace, o onnipotente, o giusto, o qualsiasi altro appellativo applicabile a Dio, non in senso relativo ma in senso assoluto? Oppure queste espressioni si debbono usare soltanto quando si pensa alla Trinità? La difficoltà nasce dal testo: *Cristo è forza di Dio e sapienza di Dio* 1. Ci si chiede se Dio è padre della sua sapienza e della sua forza in modo che egli sia sapiente per la sapienza che ha generato e potente per la forza che ha generato e se, poiché è sempre potente e sapiente 2, sempre abbia generato la forza e la sapienza. Se le cose stanno così, dicevamo, perché non sarebbe padre anche della sua grandezza per la quale è grande, della sua bontà per la quale è buono, della giustizia per la quale è giusto, e così degli altri attributi, se ve ne sono? E se tutto ciò, sotto nomi diversi, è compreso nella stessa sapienza e forza in modo che la grandezza sia la stessa cosa che la forza, la bontà la stessa cosa che la sapienza, ed ancora la sapienza la stessa cosa che la forza, come abbiamo già mostrato nella nostra trattazione, ci ricorderemo, quando nomino uno di questi attributi, di prenderlo come se li nominassi tutti. Ci si chiede dunque se il Padre, anche considerato come persona singola, sia sapiente e se è per se stesso la propria sapienza, ovvero se è sapiente come "dicente". Infatti è dicente con il Verbo che ha generato 3, ma non con il verbo che si pronuncia, risuona e passa, bensì con il Verbo che era presso Dio, e il Verbo era Dio 4, e tutte le cose furono fatte per mezzo di lui 5. Con il Verbo uguale a lui, con il quale sempre e immutabilmente dice se stesso. Il Padre infatti non è Verbo, come non è nemmeno Figlio, né

Immagine. Egli è invece "dicente" (escludiamo le parole passeggiere che Dio fa udire alle creature; infatti queste risuonano e passano) "dicente", ripeto, con quel Verbo che è a lui coeterno e, come tale, non si considera a parte ma in unione con lo stesso Verbo, senza il quale evidentemente non è "dicente". È dunque sapiente allo stesso modo che "dicente", così che sia sapienza come Verbo ed essere Verbo equivalga ad essere sapienza, e altresì ad essere forza e s'identifichino forza, sapienza e Verbo e tutto ciò si predichi relativamente come Figlio e Immagine? Così il Padre non sarebbe né sapiente né potente considerato singolarmente, ma solo in unione con la forza e la sapienza che ha generato, come non è "dicente" considerato a parte, ma per quel Verbo e con quel Verbo che ha generato, e così pure grande per quella grandezza e con quella grandezza che ha generato? Se ciò per cui il Padre è grande non è diverso da ciò per cui è Dio, ma è grande per ciò per cui è Dio, perché per lui essere grande ed essere Dio è la stessa cosa, ne consegue che non è nemmeno Dio da solo, ma per quella deità e con quella deità che ha generato. Allora il Figlio sarebbe la deità del Padre, come è la forza e la sapienza del Padre, come anche è il Verbo e l'Immagine del Padre [6](#). E poiché per lui non è cosa diversa essere ed essere Dio, il Figlio sarebbe anche l'essenza del Padre, come è il suo Verbo e la sua Immagine. E perciò il Padre non soltanto non sarebbe Padre, ma non sarebbe nulla affatto, se non a condizione di avere un Figlio, e così non solo la sua paternità, che evidentemente non ha significato assoluto bensì relativo al Figlio, essendo Padre precisamente perché ha un Figlio, ma anche ciò che egli è per se stesso assolutamente dipende dall'aver egli generato la sua essenza. Come egli non è grande che per la grandezza che ha generato, così non è che per l'essenza che ha generato, perché essere ed essere grande è per lui una stessa cosa. Ma allora è padre della sua essenza, come è padre della sua grandezza, come è padre della sua forza e della sua sapienza, dato che la sua grandezza è la stessa cosa che la sua forza e la sua essenza è la stessa cosa che la sua grandezza?

Soluzione del problema: il Figlio è sapienza da sapienza come luce da luce

1. 2. Questa discussione è nata dall'affermazione della Scrittura: *Cristo è la forza di Dio e la sapienza di Dio* 7. Il nostro modo di esprimerci è per questo fatto come chiuso nella morsa di precise alternative, quando intendiamo esprimere l'ineffabile: o negare che *Cristo sia la forza di Dio e la sapienza di Dio*, e così metterci in opposizione con l'affermazione dell'Apostolo, ciò che costituisce un'impudenza e un'empietà; oppure ammettere che *Cristo è la forza di Dio e la sapienza di Dio*, ma senza affermare che il Padre sia padre della sua forza e della sua sapienza, cosa non meno empia, perché allora egli non sarebbe padre nemmeno di Cristo, poiché *Cristo è la forza di Dio e la sapienza di Dio*; o riconoscere che il Padre non è potente per la sua forza, né sapiente per la sua sapienza (ma chi oserà dirlo?); ovvero pensare che nel Padre essere ed essere sapiente siano cose diverse in modo che sia diverso ciò per cui egli è e ciò per cui è sapiente, come si pensa comunemente dell'anima che è talvolta insensata, altra volta sapiente alla maniera di una sostanza mutevole e non sommamente e perfettamente semplice; oppure ammettere che il Padre non è una realtà assoluta e che non solo in quanto è Padre, ma in quanto semplicemente esiste è relativo al Figlio. Come allora il Figlio è della stessa essenza del Padre, se questi in senso assoluto non è essenza, né in sé esiste in alcun modo, essendo per lui l'esistenza stessa relativa al Figlio? Al contrario, invece: il Figlio è tanto più di una medesima essenza con il Padre, perché il Padre e il Figlio sono una sola e medesima essenza. Il Padre non esiste in senso assoluto, ma relativamente al Figlio come essenza che egli ha generato e per la quale egli è tutto ciò che è. Nessuno dei due, dunque, è per se stesso e ciascuno dei due si dice relativamente all'altro, oppure solo per il Padre è vero che non soltanto la sua paternità, ma semplicemente tutto ciò che si predica di lui, gli si attribuisce relativamente al Figlio, mentre questi avrebbe anche attributi assoluti? Se fosse così, quali gli attributi assoluti? Forse la stessa essenza? Ma il Figlio è l'essenza del Padre, come egli è la forza e la sapienza del Padre, come è il Verbo e l'Immagine del Padre 8. Se, al contrario, il Figlio è detto essenza in senso assoluto, allora il Padre non è l'essenza, ma il genitore dell'essenza ed egli non esiste di per se stesso, ma per quella stessa essenza che ha generato, alla stessa maniera che è grande per quella stessa grandezza che ha generato. Allora però il Figlio sarebbe chiamato in senso assoluto anche grandezza, e dunque forza, sapienza, Verbo ed Immagine. Ma che cosa vi è di più

assurdo che parlare di una immagine assoluta? Se Immagine e Verbo non sono la stessa cosa che forza e sapienza, perché i primi due termini hanno un significato relativo, i secondi due assoluto, senza rapporto ad un'altra cosa, il Padre non inizia ad essere sapiente per la sapienza che ha generato, perché non si può affermare che il Padre dica relazione alla sapienza, mentre questa non direbbe relazione a lui. Infatti tutti i termini correlativi si predicano scambievolmente. Non resta altra alternativa che anche per la sua essenza il Figlio si dica relativamente al Padre e si giunge così a questo senso del tutto inaspettato che l'essenza non è essenza o, almeno, che quando si parla di essenza è la relazione e non l'essenza che si designa. Come quando, per esempio, si dice "padrone" non si indica l'essenza, ma la relazione in rapporto allo "schiavo"; al contrario quando si dice "uomo", o qualcosa di simile, il cui significato è assoluto, non relativo, allora si designa l'essenza. Quando perciò un uomo si dice "padrone", essenza è l'uomo stesso, padrone s'intende quindi relativamente: uomo infatti ha senso assoluto, padrone senso relativo allo schiavo. Ora, per tornare al nostro problema, se l'essenza stessa si prende in un senso relativo, la stessa essenza non è più essenza. Inoltre ogni essenza designata in senso relativo è pure qualcosa indipendentemente dalla relazione. Per esempio, nelle espressioni "uomo padrone", "uomo schiavo", "cavallo da tiro", "moneta caparra": "uomo", "cavallo", "moneta" sono termini assoluti, sono sostanze od essenze; invece "padrone", "schiavo", "da tiro", "caparra" sono termini che hanno un senso relativo. Ma se non ci fosse l'uomo, cioè una sostanza, non ci sarebbe alcuno che potesse venir chiamato "padrone" in senso relativo; se il cavallo non fosse un'essenza, non vi sarebbe nulla che si possa chiamare "da tiro" in senso relativo; così pure se la moneta non fosse una sostanza non potrebbe chiamarsi nemmeno "caparra" in senso relativo. Perciò anche il Padre, se non è nulla di assoluto, non può essere nemmeno alcunché di relativo ⁹. Non succede qui come per il colore che è relativo all'oggetto colorato. Non esiste assolutamente un colore assoluto; il colore è sempre il colore di qualcosa di colorato. Mentre l'oggetto al quale appartiene il colore, anche se in quanto oggetto colorato dice relazione al colore, in quanto corpo è qualcosa di assoluto. In nessun modo possiamo pensare così il Padre: che egli non sia nulla di assoluto, ma che tutto si dica di lui in senso relativo al Figlio; che il Figlio invece sia e qualcosa di assoluto in se stesso e qualcosa di relativo al Padre;

assoluto evidentemente quando si dice grandezza grande e forte potenza; relativo al Padre, quando si dice grandezza e forza del Padre grande e potente; grandezza e forza cioè per cui il Padre è grande e potente. Questo non è dunque vero; ma l'uno e l'altro sono sostanza, e l'uno e l'altro sono la stessa sostanza. Ma come è assurdo affermare che la bianchezza non è bianca, così è assurdo affermare che la sapienza non è sapiente; e come la bianchezza è bianca in senso assoluto, così la sapienza è sapiente in senso assoluto. La bianchezza del corpo però non è un'essenza, perché è il corpo che è l'essenza e la bianchezza ne è la qualità. Perciò è per la bianchezza che il corpo è bianco, perché per il corpo essere non è la stessa cosa che essere bianco. Qui infatti una cosa è la forma, un'altra il colore e né l'una, né l'altra sono in se stesse, ma in una certa massa, massa che non è né la forma né il colore, ma è formata e colorata. La sapienza al contrario è sapiente, e sapiente di per se stessa, e poiché ogni anima diventa sapiente solo per partecipazione alla sapienza, se ridiventa insensata, nondimeno la sapienza rimane in se stessa, e quando anche l'anima dovesse mutare nel senso dell'insipienza, essa non muta. Non succede per colui che essa rende sapiente la stessa cosa che per la bianchezza nel corpo che essa fa bianco. Quando il corpo sarà stato mutato da un colore in un altro, non rimane quella bianchezza ma scompare totalmente. Ora, se il Padre che ha generato la sapienza è sapiente [10](#) per essa, se per lui essere, ed essere sapiente non è la stessa cosa, il Figlio è una sua qualità, non la sua prole e non vi sarà più qui una suprema semplicità. Ma non sia mai che si pensi che sia così: là vi è l'essenza supremamente semplice e là dunque essere ed essere sapiente si identificano. Ma se là essere ed essere sapiente sono la stessa cosa, non è la sapienza che egli ha generato che fa il Padre sapiente, altrimenti non lui avrebbe generato essa, ma essa lui. Che altro infatti diciamo, quando diciamo: per lui essere è essere sapiente, se non: è sapiente per ciò per cui è? Di conseguenza la causa che fa sì che sia sapiente è la stessa causa che fa sì che egli sia. Pertanto se la sapienza che il Padre ha generato è la causa che fa sì che egli sia sapiente, essa è anche la causa che fa sì che egli sia. E questo non è possibile se non in quanto lo genera e lo crea. Ma nessuno chiamerà mai la sapienza né generatrice, né creatrice del Padre. Che vi è infatti di più insensato? Dunque il Padre stesso è la sapienza e si chiama il Figlio *sapienza* del Padre come lo si chiama *luce* del Padre [11](#). Cioè allo stesso modo che si chiama il Figlio "luce da luce", e l'uno e l'altro

sono una sola luce, così si ha da intendere "sapienza da sapienza" e l'uno e l'altro sono una sola sapienza. Perciò sono pure una sola essenza, perché qui essere è la stessa cosa che essere sapiente. Infatti ciò che essere sapiente è in rapporto alla sapienza, e il potere alla potenza, l'essere eterno all'eternità, l'essere giusto alla giustizia, l'essere grande alla grandezza, l'essere stesso lo è all'essenza. E poiché in quella semplicità essere sapiente non è cosa diversa dall'essere, ivi la sapienza è la stessa cosa che l'essenza.

Identità del Padre e del Figlio negli attributi essenziali, non nelle proprietà personali

2. 3. Dunque il Padre e il Figlio sono insieme una sola essenza, una sola grandezza, una sola verità, una sola sapienza. Tuttavia il Padre e il Figlio non sono entrambi insieme un solo Verbo, perché non sono entrambi insieme un solo Figlio. Infatti allo stesso modo che "Figlio" dice relazione al Padre e non ha un senso assoluto, così pure, quando si parla di Verbo, Verbo dice relazione a Colui di cui è Verbo. Egli è Figlio per ciò per cui è Verbo, ed è Verbo per ciò per cui è Figlio. Poiché dunque il Padre e il Figlio non sono evidentemente entrambi insieme un solo Figlio, ne consegue che il Padre e il Figlio non sono tutti e due insieme un solo Verbo. E perciò non vi è Verbo per il fatto che c'è sapienza, perché "verbo" non è termine assoluto, ma soltanto relativo a colui di cui è verbo, come Figlio a Padre, mentre invece vi è sapienza per il fatto stesso per cui vi è essenza. Perciò in quanto vi è un'essenza, vi è una sapienza. Tuttavia, poiché anche il Verbo è sapienza, ma non Verbo, per la stessa ragione che è sapienza - Verbo infatti s'intende relativamente, sapienza essenzialmente - quando si dice Verbo lo dobbiamo prendere come equivalente a *sapienza nata* 12, nello stesso senso di *Figlio* ed *Immagine* 13. E nell'espressione *sapienza nata*, il termine *nata* lo indica come *Verbo*, come *Immagine*, come *Figlio*; tutti vocaboli non assoluti, ma relativi, mentre il termine "sapienza" che è anche assoluto, essendo sapienza per se stessa, indica pure l'essenza e l'identità tra l'essenza e la sapienza 14. Presi dunque insieme il Padre e il Figlio sono una stessa sapienza, perché una stessa essenza, e presi singolarmente il Figlio è sapienza da sapienza, come essenza da essenza. Non si deve dunque pensare

che, perché il Padre non è il Figlio, e il Figlio non è il Padre, o perché l'uno non è generato e l'altro è generato, per questo essi non sono una stessa essenza: i nomi di Padre e di Figlio indicano le loro relazioni, ma ambedue sono insieme una sola sapienza, una sola essenza, perché in essi si identificano essere ed essere sapiente. Tuttavia non sono entrambi insieme Verbo o Figlio perché non è la stessa cosa essere ed essere Verbo o Figlio, in quanto già abbiamo sufficientemente mostrato il senso relativo di questi termini.

Nella Scrittura "Sapienza" designa il Verbo

3. 4. Perché dunque nella Scrittura quasi in nessun luogo si parla della *sapienza*, se non per indicare che è *generata o creata da Dio* 15? *Generata*, quando si tratta della sapienza *per mezzo della quale tutte le cose sono state fatte* 16; *creata o fatta*, per esempio, negli uomini, quando si volgono verso la sapienza che non è stata creata né fatta, ma generata, e ne sono illuminati; in essi infatti diviene allora ciò che si chiama la loro sapienza; o ancora quando le Scritture preannunciano o raccontano che *il Verbo si è fatto carne ed abitò fra noi* 17. Infatti in questo modo Cristo è *la sapienza fatta* 18, perché si è fatto uomo. O forse nei Libri santi la sapienza non parla o non se ne tratta che per mostrarla come nata da Dio o fatta da Dio, sebbene anche il Padre sia la stessa sapienza, per raccomandarci ed invitarci ad imitare questa sapienza, ad imitazione della quale noi siamo formati 19? Il Padre infatti la dice, perché sia il suo Verbo, ma non alla maniera in cui si proferisce con la bocca il verbo sonoro o come questo è concepito prima di venir proferito, perché questo verbo per realizzarsi richiede periodi di tempo; quello invece è eterno e, illuminandoci, ci dice di sé e del Padre ciò che occorre dire agli uomini. Perciò afferma: *Nessuno conosce il Figlio, se non il Padre; e nessuno conosce il Padre, se non il Figlio e colui al quale il Figlio vorrà rivelarlo* 20, perché è per mezzo del Figlio, cioè per mezzo del suo Verbo, che il Padre rivela. Se infatti il verbo che noi proferiamo è temporale e transitorio, e tuttavia manifesta se stesso e ciò di cui parliamo, quanto più il Verbo di Dio, *per mezzo del quale sono state fatte tutte le cose* 21? E manifesta il Padre proprio come il Padre è, perché anche lui è come è il Padre e ciò che è il Padre, in quanto è sapienza ed anche essenza. Infatti in quanto Verbo, non è ciò che è

il Padre, perché il Verbo non è il Padre, e il Verbo è un termine relativo, come Figlio, ciò che il Padre evidentemente non è. *Cristo è la potenza e la sapienza di Dio* 22, proprio perché anche lui potenza e sapienza, ma dalla potenza e dalla sapienza che è il Padre, come è luce dalla luce che è il Padre, e *fonte di vita* 23 presso Dio Padre, che certo è fonte di vita. *Poiché presso di te*, dice la Scrittura, *è la fonte della vita, nella tua luce vedremo la luce* 24, perché *come il Padre ha in se stesso la vita, così ha dato al Figlio di avere la vita in se stesso* 25; ed *egli era la vera luce che illumina ogni uomo che viene in questo mondo* 26. Ora questa luce *era il Verbo presso Dio*, ma anche *il Verbo era Dio* 27; ma *Dio è luce e tenebra alcuna non è in lui* 28; luce non materiale, ma spirituale e non una luce spirituale ottenuta attraverso un'illuminazione come il Signore dice agli Apostoli: *Voi siete la luce del mondo* 29; ma *la luce che illumina ogni uomo* 30, la sapienza stessa che è Dio, la sapienza suprema, di cui ora trattiamo 31. Dunque il Figlio è sapienza dalla sapienza che è il Padre, come è "luce da luce", "Dio da Dio", in modo tale che il Padre è luce preso singolarmente, ed anche il Figlio è luce preso singolarmente; il Padre è Dio individualmente, ed anche il Figlio è Dio individualmente, e di conseguenza il Padre è sapienza individualmente ed anche il Figlio è sapienza individualmente. E come entrambi sono insieme una sola luce, ed un solo Dio, così sono entrambi una sola sapienza. Ma il Figlio *è diventato per noi sapienza da parte di Dio, e giustizia e santificazione* 32, perché è nel tempo, cioè a partire da un certo tempo, che noi ci convertiamo a lui, per restare con lui eternamente. E d'altra parte anche lui ad un certo momento del tempo *Verbo, si è fatto carne ed abitò fra noi* 33.

Il Verbo, Sapienza di Dio, senza modello per sé, è modello per noi

3. 5. Perciò, allorquando la Scrittura annuncia o narra qualcosa intorno alla sapienza, sia che la sapienza stessa parli, sia che si parli di essa, è il Figlio soprattutto che ci viene manifestato. Ad imitazione di questa immagine non allontaniamoci nemmeno noi da Dio, perché anche noi siamo *immagine di Dio* 34, ineguale certo, perché creata dal Padre per mezzo del Figlio, non nata dal Padre come quella sapienza; anche noi siamo immagine, perché illuminati dalla luce, mentre quella, perché è luce che illumina e perciò, senza

modello per sé, è modello per noi. Essa infatti non è modellata su qualcuno che la precede guidandola al Padre, dal quale non è mai assolutamente separabile, perché è identica nell'essere a Colui dal quale ha origine. Noi, al contrario, con sforzo imitiamo un modello che non muta, seguiamo una guida che non si muove e camminando in lui tendiamo a lui, perché è divenuto per noi, nella sua umiltà, una via attraverso il tempo, lui che nella sua divinità è per noi una dimora eterna 35. Agli spiriti immateriali rimasti puri e che la superbia non ha fatto cadere, egli offre un modello *nella sua natura divina*, in quanto *uguale a Dio* 36, e come Dio, ma per offrirsi anche come modello del ritorno all'uomo caduto, incapace di vedere Dio per l'immondizia dei peccati e la condanna alla mortalità *si è esinanito* 37, non mutando la sua divinità, ma assumendo la nostra mutabilità e *prendendo la natura di servo, venne in questo mondo* 38, verso di noi, lui che *era* in questo mondo, perché *il mondo è stato fatto per mezzo di lui* 39, per essere d'esempio a quelli che lassù contemplano in lui Dio, esempio a quelli che quaggiù ammirano in lui l'uomo, esempio di perseveranza per i sani, esempio di guarigione per gli infermi, esempio di coraggio per i morituri, esempio di risurrezione per i morti, *avendo il primato in tutte le cose* 40. Poiché per raggiungere la beatitudine l'uomo doveva seguire solo Dio, ma non era in suo potere vedere Dio, mettendosi al seguito di Dio fatto uomo, l'uomo avrebbe seguito nello stesso tempo uno che aveva la capacità di vedere ed uno che aveva il dovere di seguire. Amiamolo dunque ed uniamoci a lui con la carità che è stata *diffusa nei nostri cuori mediante lo Spirito Santo, che ci è stato dato* 41. Niente di strano dunque se per l'esempio che, per riformarci ad immagine di Dio, ci offre *l'immagine uguale al Padre* 42, la Scrittura, quando parla della Sapienza, parla del Figlio, che noi seguiamo vivendo con sapienza, sebbene anche il Padre sia sapienza, come è luce e Dio.

Lo Spirito Santo è col Padre ed il Figlio una sola Sapienza

3. 6. Non conta che consideriamo lo Spirito Santo come la carità somma che congiunge tra loro il Padre e il Figlio e soggioga noi - non è una considerazione indegna di lui perché è scritto che *Dio è carità* 43 -, dunque non è sapienza anche lo Spirito Santo, essendo

egli la luce, se Dio è Luce 44? Oppure che indichiamo l'essenza dello Spirito Santo in senso personale e proprio in altro modo. Questo è certo: essendo egli Dio, è la Luce, essendo la Luce è la Sapienza. Ora che lo Spirito Santo sia Dio la Scrittura lo proclama per bocca dell'Apostolo: *Non sapete che siete tempio di Dio?* e subito aggiunge: *E lo Spirito di Dio abita in voi 45. Dio infatti abita nel suo tempio 46.* Infatti lo Spirito di Dio non abita nel tempio di Dio come ministro, perché in un altro passo l'Apostolo dice più chiaramente: *Non sapete che i vostri corpi sono tempio dello Spirito Santo, che è in voi e che avete ricevuto da Dio, e che voi non appartenete a voi stessi? Infatti voi siete stati comprati a gran prezzo. Glorificate dunque Dio nel vostro corpo 47.* Ma che cos'è la sapienza se non una luce spirituale ed immutabile? Certo anche il nostro sole è una luce, ma corporea; anche la creatura spirituale è luce, ma non immutabile. Dunque il Padre è luce, il Figlio è luce, lo Spirito Santo è luce; ma tutti e tre insieme non costituiscono tre luci, ma una sola Luce. Di conseguenza il Padre è sapienza, il Figlio è sapienza e lo Spirito Santo è sapienza, ed insieme non fanno tre sapienze, ma una sola Sapienza. E poiché qui essere è la stessa cosa che essere sapiente, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono una sola essenza. Né qui essere è altra cosa che essere Dio: perciò *il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono un solo Dio 48.*

Un'essenza, tre Persone

4. 7. Per parlare dell'ineffabile, affinché potessimo esprimere in qualche modo ciò che in nessun modo si può spiegare, i nostri Greci hanno usato questa espressione: *una essenza, tre sostanze*; i Latini invece: *una essenza o sostanza, tre Persone 49*, perché, come abbiamo già detto, nella nostra lingua, cioè in latino, "essenza" e "sostanza" sono correntemente considerate sinonimi. E purché si intenda almeno *in enigma 50* ciò che si dice, ci si è accontentati di queste espressioni per rispondere qualcosa quando si chiede che cosa sono i Tre; questi Tre di cui la fede ortodossa afferma l'esistenza, quando dichiara che il Padre non è il Figlio e lo Spirito Santo, che è *il dono di Dio 51*, non è né il Padre né il Figlio. Quando si chiede dunque che cosa sono queste tre cose o questi Tre, ci affanniamo a trovare un nome specifico o generico che abbracci queste tre cose, ma non

si presenta allo spirito, perché l'eccellenza sopraeminente della divinità trascende la capacità del linguaggio abituale 52. Quando si tratta di Dio il pensiero è più vero della parola e la realtà più vera del pensiero. Infatti, quando diciamo che Giacobbe non è Abramo, ed Isacco non è né Abramo né Giacobbe, riconosciamo che sono tre: Abramo, Isacco e Giacobbe. Ma quando si chiede che cosa siano questi tre rispondiamo tre uomini, e diamo loro un nome specifico al plurale, mentre è un nome generico se diciamo tre animali. *L'uomo* infatti è, secondo la definizione degli antichi, *un animale ragionevole, mortale* 53. Lo stesso quando con il linguaggio abituale delle nostre Scritture diciamo: tre anime, se si preferisce esprimere il tutto per mezzo della parte migliore, cioè, per mezzo dell'anima, sia il corpo sia l'anima, che sono l'uomo intero. È in questo senso che la Scrittura dice che scesero in Egitto con Giacobbe settantacinque anime, cioè settantacinque uomini 54. Così quando diciamo: "Il tuo cavallo non è lo stesso che il mio", e "un terzo cavallo, che appartiene a qualche altro, non è né il mio né il tuo", riconosciamo che sono tre e, se ci si domanda che cosa sono questi tre rispondiamo con un termine specifico: "tre cavalli"; con un termine generico: "tre animali". Così pure quando diciamo che un bue non è un cavallo, che un cane non è né un bue né un cavallo, parliamo di tre esseri. Ed a coloro che ci chiedono che cosa sono questi tre esseri, non rispondiamo con il nome specifico: tre cavalli, o tre buoi, o tre cani, perché questi tre esseri non sono della stessa specie, ma con un nome generico: tre animali, o con un termine generico più ampio: tre sostanze, tre creature, tre nature. Ora tutto ciò che si può designare con un termine specifico al plurale, si può pure esprimere con un solo termine generico ma non possiamo esprimere con un solo termine specifico tutto ciò che si può designare con un solo termine generico. Per esempio tre cavalli - che è un termine specifico - li chiamiamo anche tre animali, ma il cavallo, il bue e il cane li chiamiamo soltanto tre animali o tre sostanze - che sono termini generici - o con qualche altro nome generico che si può loro attribuire, ma non possiamo chiamarli tre cavalli, o tre buoi, o tre cani, che sono tutti termini specifici. Ossia chiamiamo con un solo nome, sebbene sia al plurale, le realtà che hanno in comune ciò che questo nome significa. Così Abramo, Isacco, Giacobbe hanno in comune l'umanità, perciò sono chiamati tre uomini; il cavallo, il bue e il cane hanno in comune l'animalità, perciò sono chiamati tre animali. Allo stesso modo tre lauri li

chiamiamo anche tre alberi, ma un lauro, un mirto e un olivo li chiamiamo soltanto tre alberi, o tre sostanze o tre nature. Ancora, tre pietre le chiamiamo anche tre corpi; ma la pietra, il legno e il ferro li chiamiamo soltanto tre corpi o con qualche altro appellativo più ampio che si potrà loro attribuire. Ora il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, dato che sono tre [55](#), investighiamo che cosa siano, che cosa abbiano in comune. Infatti ciò che è loro comune non è ciò che costituisce il Padre, in maniera che reciprocamente siano padri, come alcuni amici - appellativo di relazione reciproca - possono essere chiamati tre amici, perché sono amici vicendevolmente. Questo non può verificarsi qui, perché soltanto il Padre è padre, né è padre di due, ma di un Figlio unico. Né vi sono tre figli, perché qui il Padre non è il Figlio, né lo Spirito Santo. Né vi sono tre spiriti santi, perché né il Padre, né il Figlio sono Spirito Santo nel senso proprio in cui lo si chiama *dono di Dio* [56](#). Che cosa sono dunque questi Tre? Se sono *tre Persone* [57](#), essi hanno in comune ciò che caratterizza la persona; dunque hanno un nome specifico o generico, se ci atteniamo al linguaggio abituale. Ma dove non c'è alcuna differenza di natura, diverse realtà possono essere espresse con un nome generico, in maniera che possono essere espresse anche con nome specifico. È una differenza di natura che impedisce di chiamare il lauro, il mirto, l'olivo, il cavallo, il bue, il cane con nome specifico: tre lauri nel primo caso, tre buoi nel secondo, ma con nome generico tre alberi i primi, tre animali i secondi. Ma qui, dove non c'è alcuna differenza di essenza, occorre anche che queste tre realtà abbiano un nome specifico, nome che tuttavia non si trova. Perché persona è un nome generico, tanto che lo si può applicare anche all'uomo, sebbene sia così grande la distanza tra l'uomo e Dio.

La Scrittura non parla di tre persone in Dio

4. 8. Inoltre insistendo nell'usare un nome generico, se noi parliamo di tre Persone in quanto i Tre hanno in comune ciò che caratterizza la persona (altrimenti non potrebbero in nessun modo essere chiamati così, come non sono chiamati tre figli, perché essi non hanno in comune ciò che caratterizza il Figlio) perché non possiamo chiamarli anche tre dèi? Senza dubbio infatti, poiché il Padre è una

persona, il Figlio è una persona, lo Spirito Santo è una persona, vi sono tre persone: ma allora, poiché il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito Santo è Dio, perché non vi sono tre dèi? E se in virtù di una unione ineffabile queste tre realtà insieme sono un Dio solo, perché non sono una sola persona, cosicché non possiamo chiamarli tre persone, sebbene chiamiamo Persona ciascuna delle tre persone, come non possiamo parlare di tre dèi, sebbene noi chiamiamo Dio ciascuno di essi: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo? Forse perché la Scrittura non parla di tre dèi? Ma non troviamo nemmeno che la Scrittura parli di tre persone. O forse perché la Scrittura non parla né di tre né di una persona a proposito di queste tre realtà (vi leggiamo infatti della persona del Signore, ma non della persona che è il Signore), perciò siamo autorizzati per le necessità del linguaggio e della disputa a parlare di tre persone, non perché la Scrittura lo dica, ma perché non lo contraddice; mentre se parlassimo di tre dèi, sarebbe contrario alla Scrittura, che afferma: *Ascolta, Israele: Il Signore Dio tuo è un unico Dio* 58? Ma allora perché non è lecito parlare anche di tre essenze, perché allo stesso modo la Scrittura, se non lo dice, nemmeno lo contraddice? Infatti, se essenza è un termine specifico comune ai Tre, perché non dire tre essenze, come Abramo, Isacco e Giacobbe sono detti tre uomini, perché uomo è un termine specifico, comune a tutti gli uomini? Se invece essenza è un termine non specifico, ma generico, perché l'uomo, le bestie, l'albero, l'astro, l'angelo sono delle essenze, perché non chiamarli tre essenze, come tre cavalli sono chiamati tre animali, tre lauri sono chiamati tre alberi, tre pietre, tre corpi? O, se non sono dette tre essenze, ma *una sola essenza* 59 per l'unità della Trinità, perché, per questa stessa unità della Trinità, non si dicono una sostanza ed una persona invece che tre sostanze o tre persone? Il termine essenza è loro comune, in modo che ciascuno di essi si chiami essenza, nella stessa misura in cui è loro comune il termine "sostanza" o "persona". Infatti ciò che abbiamo detto delle persone, secondo il nostro modo abituale di parlare, occorre intenderlo delle sostanze secondo quello dei Greci, in quanto essi dicono: "tre sostanze, una essenza", come noi diciamo: "tre persone, una essenza o sostanza".

Questi termini hanno origine dalla esigenza del linguaggio

4. 9. Che ci resta dunque? Ci resta forse da riconoscere che queste espressioni sono state originate dall'indigenza del linguaggio, quando erano necessarie delle lunghe dispute contro le insidie e gli errori degli eretici [60](#)? Infatti, quando la povertà umana tentava di esprimere con parole adatte ai sensi degli uomini, ciò che nel segreto dello spirito sa, secondo la sua capacità, del Signore Dio suo Creatore, sia per la fede religiosa sia per qualsiasi altra conoscenza, essa ha temuto di parlare di tre essenze, perché non si sospettasse una qualche diversità in quella suprema uguaglianza. D'altra parte non poteva negare l'esistenza di tre realtà perché, per averla negata, Sabellio cadde nell'eresia [61](#). E dalla Scrittura risulta, con assoluta certezza, ciò che si deve credere con fedeltà, e l'occhio dello spirito percepisce con piena chiarezza: che esiste il Padre, esiste il Figlio, esiste lo Spirito Santo, ma che il Figlio non è lo stesso che il Padre, e lo Spirito Santo non è lo stesso che il Padre o il Figlio. La povertà umana si è chiesta come designare queste tre realtà e le ha chiamate sostanze o Persone, con i quali termini volle escludere tanto la diversità di essenza quanto l'unicità delle Persone, in modo da suggerire non solo l'idea di unità con l'espressione "una essenza", ma anche l'idea di Trinità con l'espressione "tre sostanze o Persone". Infatti se in Dio essere è la stessa cosa che sussistere, non bisogna parlare di tre sostanze, come non si parla di tre essenze, come - dato che in Dio essere è la stessa cosa che essere sapiente - non si parla di tre sapienze allo stesso modo che non si parla di tre essenze. Così dunque, poiché in Dio essere Dio è la stessa cosa che essere, non è permesso dire tre essenze, come non è permesso dire tre dèi. Se, al contrario, in Dio essere e sussistere si oppongono tra loro, come essere Dio ed essere Padre ed essere Padrone - essere si dice in senso assoluto, essere Padre in senso relativo al Figlio, essere Padrone in senso relativo alla creatura, che è suddita - allora Dio sussiste sotto forma di relazione, come sotto forma di relazione genera e come sotto forma di relazione domina. Allora la sostanza non sarà più sostanza, perché sarà una relazione. Come infatti la parola "essenza" deriva da "essere", così da "sussistere" deriva la parola "sostanza". Ma è un'assurdità dare alla parola "sostanza" un senso relativo, perché ogni cosa sussiste in rapporto a se stessa; con quanta maggior ragione Dio?

Sostanza ed essenza in Dio

5. 10. Ma sostanza è una parola degna di Dio? Esattamente si usa il nome "sostanza" per indicare il soggetto di cui hanno bisogno certe cose per esistere; per esempio il colore o la forma di un corpo. Il corpo sussiste e perciò è sostanza, le altre cose invece esistono nel corpo sussistente e sottostante, non sono sostanze, ma nella sostanza. Dunque se quel colore o quella forma cessano d'esistere non privano il corpo del suo essere corpo, perché per il corpo essere non è la stessa cosa che conservare questa o quella forma. Sono dunque le cose mutevoli e composte che si chiamano propriamente sostanze. Ma, se Dio sussiste in modo da poter essere detto propriamente sostanza, qualcosa esiste in lui come in soggetto, e non è l'essere semplice per il quale essere è identico a qualsiasi altro attributo che si applica a lui in senso assoluto, come grande, onnipotente, buono ed ogni altro attributo degno di lui. Ora è proibito affermare che Dio sussista e sia soggetto della sua bontà; è proibito affermare che questa bontà non sia sostanza, o piuttosto essenza, e che Dio non sia la sua bontà, ma che al contrario la bontà esista in lui come in un soggetto. Perciò è chiaro che Dio si chiama sostanza in senso improprio, per far intendere con un nome più corrente che è essenza, termine giusto e proprio, al punto che forse solo Dio si deve chiamare essenza. Infatti lui solo "è" veramente, perché è immutabile, e con questo nome ha designato se stesso al suo servitore Mosè, quando gli disse: *lo sono colui che sono*, e: *Dirai a loro: Colui che è mi ha mandato a voi* 62. Tuttavia lo si chiami essenza 63, termine proprio, o sostanza 64, termine improprio, ambedue questi termini sono assoluti, non relativi 65. Perciò per Dio essere è la stessa cosa che sussistere, e dunque se la Trinità è una sola essenza, essa è anche una sola sostanza. Allora è forse più esatto parlare di *tre Persone* che di *tre sostanze* 66.

Perché non si dice che nella Trinità c'è una sola persona e tre essenze

6. 11. Ma perché non sembri che io usi parzialità in favore dei nostri, spingiamo più a fondo la nostra ricerca su questo punto. I Greci, è vero, se volessero, potrebbero chiamare i Tre *prosopa*: *tre persone*, come chiamano le *tre ipostasi*: *tre sostanze*. Ma hanno preferito questa espressione, che forse è più conforme alla natura

della loro lingua. D'altra parte per le "persone" le cose stanno allo stesso modo che per la "sostanza", perché per Dio essere ed essere persona non sono cose diverse, ma assolutamente la stessa cosa. Se essere è un termine assoluto, persona invece relativo, chiameremo allora il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo tre Persone, allo stesso modo che chiamiamo certi uomini tre amici, o tre parenti, o tre vicini per le loro mutue relazioni, non per quello che ognuno è in senso assoluto. Dunque ognuno di loro è amico degli altri due, o parente o vicino, perché queste parole esprimono una relazione. Che dire dunque? Ci si concederà di affermare che il Padre è la persona del Figlio e dello Spirito Santo, ovvero che lo Spirito Santo è la persona del Padre e del Figlio? Il termine "persona" non si usa mai in questo senso, e quando nella Trinità nominiamo la persona del Padre, non intendiamo significare altra cosa che la sostanza del Padre. Di conseguenza, come la sostanza del Padre è il Padre stesso, non ciò per cui è Padre, ma ciò per cui è; così la persona del Padre non è una cosa diversa dal Padre stesso, perché si dice persona in senso assoluto, non in senso relativo al Figlio o allo Spirito Santo, come Dio è detto in senso assoluto grande, buono, giusto ed ogni altro attributo di questo genere. E come per lui è la stessa cosa essere ed essere Dio, essere grande, essere buono, così per lui è la stessa cosa essere ed essere persona. Perché dunque non chiamiamo questi Tre insieme una sola Persona, come li chiamiamo *una sola essenza* e un solo Dio, ma li chiamiamo *tre Persone*, mentre non parliamo di tre dèi o di tre essenze, se non perché vogliamo avere una parola che esprima in che senso si debba concepire la Trinità e non restare senza dire proprio nulla quando ci viene domandato che cosa sono questi Tre, dato che noi stessi abbiamo ammesso che sono tre? Perché se, come alcuni ritengono, l'essenza è il genere, la sostanza (o la persona), la specie - lasciando da parte ciò che ho detto prima - si parlerà inevitabilmente di tre essenze, come si parla di tre sostanze o tre persone, allo stesso modo che tre cavalli sono anche chiamati tre animali, perché "cavallo" è la specie, "animale" il genere. Infatti in questo caso la specie non è al plurale ed il genere al singolare, come se si dicesse: "tre cavalli sono un animale", ma come diciamo: "tre cavalli" con nome specifico, così diciamo: "tre animali" con nome generico. Se affermiamo invece che il termine "sostanza" o "persona" non designa la specie, ma un qualcosa di singolare ed individuale, cosicché il termine "sostanza" o "persona" non abbia un senso equivalente a quello del termine "uomo" preso

come termine comune a tutti gli uomini, ma nel senso di questa parola applicata a "questo uomo", per esempio Isacco, Abramo, Giacobbe o a ciascun individuo la cui presenza si possa indicare con il dito, anche in questo caso avrebbe valore contro di essi lo stesso ragionamento. Infatti Abramo, Isacco e Giacobbe sono tre individui e sono anche tre uomini e tre anime. Perché allora anche il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, se applichiamo loro le categorie di genere, specie ed individuo, non sono detti tre essenze, come sono detti tre sostanze o persone? Ma, come ho detto, lascio da parte questo; affermo invece: se l'essenza è un genere, un'essenza che sia unica non ha specie, come, ad esempio, poiché animale è un genere, se c'è un solo animale è senza specie. Allora il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo non sono le tre specie di un'essenza unica. Se invece l'essenza è una specie, nello stesso modo in cui l'uomo è una specie, allora i Tre che chiamiamo sostanze o persone hanno in comune la stessa specie, come Abramo, Isacco e Giacobbe hanno in comune la specie umana. La specie umana si suddivide in Abramo, Isacco, Giacobbe, ma un uomo non si può suddividere allo stesso modo in vari individui umani; questo è assolutamente impossibile, perché un uomo è già un individuo umano. Perché dunque l'unica essenza (divina) si suddivide in tre sostanze o persone? Se infatti l'essenza è una specie, come "uomo", vale per una essenza unica ciò che vale per un uomo singolo. Quando abbiamo tre uomini dello stesso sesso, della stessa costituzione, dello stesso temperamento, dello stesso carattere, diciamo che sono di una stessa natura, perché vi sono tre uomini, ma una sola natura; è dunque nello stesso senso che parliamo qui di tre sostanze e una sola essenza, o di tre persone e una sola sostanza o essenza? Senza dubbio si tratta di una cosa del tutto simile, perché gli antichi che parlavano in latino, prima di conoscere i termini di "sostanza" o "essenza", che sono venuti in uso di recente, usavano al loro posto quello di "natura". Dunque noi usiamo questi termini non nel senso del genere o della specie, ma per indicare, per così dire, una materia comune ed identica. Così, se venissero formate dallo stesso lingotto d'oro tre statue, diremmo tre statue un solo lingotto d'oro, ma non diremmo che l'oro è il genere, le statue la specie, né che l'oro è la specie, le statue gli individui. Non esiste alcuna specie che vada oltre i suoi individui ed abbracci un elemento estraneo. Infatti, quando avrò definito l'uomo, che è un termine specifico, tutti i singoli uomini che sono individui sono contenuti nella stessa definizione, e non entra in essa alcun

elemento specifico che non s'incontri nell'uomo. Invece se definisco l'oro, apparterranno all'oro non solo le statue, supponendo che siano d'oro, ma anche gli anelli e tutto ciò che è formato da questo metallo. Anche se non si costruisce nulla con esso, rimane oro, perché le statue si possono fare anche senza l'oro. Allo stesso modo nessuna specie va oltre i limiti della definizione del suo genere. Infatti quando definisco l'animale, poiché il cavallo è una specie di questo genere, ogni cavallo è animale, ma non ogni statua è d'oro. Perciò, sebbene a proposito di tre statue d'oro, sia esatto parlare di tre statue e di un solo lingotto d'oro, non diciamo questo per fare intendere che l'oro è il genere, le statue la specie. Non è dunque in questo senso che noi chiamiamo la Trinità tre Persone o sostanze, una essenza ed un solo Dio, come se vi fossero tre realtà che sussistono formate dalla stessa materia, sebbene questa materia - qualunque cosa essa sia - sia suddivisa tra questi Tre. Infatti non c'è qualche altra cosa che appartenga alla essenza divina in aggiunta alla Trinità. Tuttavia diciamo: le tre Persone sono della stessa essenza, o le tre Persone sono una sola essenza, ma non diciamo: le tre Persone sono state formate dalla stessa essenza - come se qui una cosa fosse l'essenza, altra cosa la persona - come possiamo parlare di tre statue formate dallo stesso oro, perché in questo caso una cosa è essere oro, altra cosa essere statue. E quando diciamo: tre uomini sono una sola natura, o: tre uomini sono di una stessa natura, possiamo anche dire: tre uomini provengono da una stessa natura, perché anche altri tre uomini possono aver origine dalla stessa natura. Nell'essenza della Trinità, invece, è assolutamente impossibile che qualsiasi altra persona possa aver origine da questa stessa essenza. Inoltre nelle cose di questo mondo, un uomo solo non è tanto, quanto tre uomini insieme, e due uomini sono più che un uomo solo; e se sono della stessa dimensione c'è più oro in tre statue insieme che in una sola e c'è meno oro in una che in due. Ma in Dio le cose non stanno così; il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo insieme non costituiscono un'essenza più grande che il Padre solo o il Figlio solo, ma insieme queste tre sostanze o Persone (se si deve chiamarle così), sono uguali a ciascuna di esse. È ciò che *l'uomo carnale non comprende* 67, perché i fantasmi che volteggiano nella sua anima rappresentandogli i corpi, gli permettono di concepire soltanto masse ed estensioni, piccole o grandi.

Ciò che deve credere chi non comprende; l'uomo ad immagine e immagine di Dio

6. 12. Fino a che non sia purificato da questa impurità l'uomo carnale creda nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo, in un solo Dio, unico, grande, onnipotente, buono, giusto, misericordioso, creatore di tutte le cose visibili ed invisibili 68 e tutto ciò che secondo le capacità umane si può affermare essere degno di lui e vero. Quando sente dire che il Padre è il solo Dio, non ne separi il Figlio o lo Spirito Santo 69, perché il Padre è un solo Dio soltanto in unione con Colui con il quale è Dio unico, perché anche quando sentiamo dire che il Figlio è il solo Dio, bisogna intenderlo senza esclusione del Padre e dello Spirito Santo. Se parla di un'unica essenza lo faccia senza pensare ad una superiorità di grandezza o di valore dell'uno o ad una qualsiasi sua diversità nei riguardi dell'altro. Ma tuttavia non pensi che il Padre è il Figlio e lo Spirito Santo e che ogni persona abbia qualsiasi attributo che esprima la relazione delle singole Persone. Per esempio "Verbo" designa solo il Figlio, "Dono" lo Spirito Santo 70. Per questo d'altra parte le persone ammettono il numero plurale come nel passo del Vangelo in cui è scritto: *Io e il Padre siamo una sola cosa* 71. Da una parte il Signore dice: *una sola cosa*, dall'altra *siamo*; *una sola cosa*, secondo l'essenza, perché sono un unico Dio; *siamo* secondo la relazione perché il primo è Padre, l'altro Figlio. A volte è passata sotto silenzio l'unità dell'essenza e sono menzionate solo le relazioni al plurale: *Io e il Padre verremo a lui e dimoreremo presso di lui* 72. *Verremo e dimoreremo* sono al plurale perché prima aveva detto: *Io e il Padre*, cioè il Figlio e il Padre, termini indicanti mutua relazione. A volte le relazioni sono designate in maniera del tutto velata, come nel Genesi: *Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza* 73. *Facciamo e nostra* è un plurale che si deve intendere soltanto nel senso delle relazioni. Non ha da intendersi infatti nel senso che a fare l'uomo sarebbero stati degli dèi o che lo avrebbero fatto ad immagine e somiglianza degli dèi, ma nel senso che erano il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo che lo facevano, ad immagine dunque del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, affinché l'uomo esistesse come immagine di Dio. Ora Dio è Trinità 74. Ma poiché questa *immagine di Dio* 75 non era del tutto uguale al suo modello, perché non è nata da Dio ma è stata creata da Lui, per significare questo è un'*immagine* che è "ad immagine di...", ossia è un'*immagine* che non raggiunge il

modello per l'uguaglianza, ma gli si accosta per una certa rassomiglianza 76. Infatti non ci si avvicina a Dio superando delle distanze spaziali, ma con la rassomiglianza ed è con la dissomiglianza che ci si allontana da lui. Vi sono alcuni che fanno questa distinzione: l'Immagine è il Figlio, mentre l'uomo non è immagine, ma *ad immagine* 77. Ma li confuta l'Apostolo che dice: *L'uomo invece non deve coprirsi la testa, perché è immagine e gloria di Dio* 78. Non ha detto: *ad immagine*, ma: *l'immagine*; questa immagine tuttavia, poiché altrove è detta *ad immagine*, non si riferisce al Figlio che è *immagine perfetta del Padre* 79; diversamente Dio non direbbe: *a nostra immagine* 80. In che senso *nostra* infatti, dato che il Figlio è *immagine* soltanto del Padre? È a motivo, come abbiamo detto, di una rassomiglianza imperfetta, che l'uomo è detto *a immagine* e si aggiunge *nostra* perché l'uomo fosse immagine della Trinità; non uguale alla Trinità, come il Figlio al Padre, ma accostandosene per una certa rassomiglianza, come abbiamo detto, nel modo in cui degli esseri lontani sono vicini non per contatto spaziale, ma per imitazione. È questo che intendono significare le parole seguenti: *Trasformatevi rinnovando il vostro spirito* 81, ed ai suoi destinatari l'Apostolo dice anche: *Siate dunque imitatori di Dio, come figli dilettezzissimi* 82. È all'uomo nuovo infatti che è detto: *Si va rinnovando in proporzione della conoscenza di Dio, conformandosi all'immagine di colui che l'ha creato* 83. Ora, se per le esigenze della controversia si preferisce, pur lasciando da parte i nomi relativi, accettare il plurale, per poter rispondere con una sola parola alla domanda: "che cosa sono i Tre?", e dire "tre sostanze o tre Persone", si badi a tener lontana ogni idea di massa o di estensione, ogni carattere, per quanto piccolo, di dissomiglianza che ci faccia pensare che vi sia qui una cosa inferiore ad un'altra, qualunque sia la maniera in cui uno può essere inferiore ad un altro, cosicché venga esclusa la confusione delle persone e una distinzione che implichi ineguaglianza. Se l'intelligenza è incapace di comprenderlo, lo si tenga per fede, fino a quando brilli nei nostri cuori Colui che ha detto per bocca del Profeta: *Se non crederete, non comprenderete* 84.

LIBRO OTTAVO

Proemio

Le Persone divine distinte per le relazioni, identiche nell'essenza

1. 1. Abbiamo detto altrove 1 che nella Trinità si applicano in maniera propria e distinta a ciascuna delle Persone i nomi che implicano mutua relazione, come Padre, Figlio e Spirito Santo, *Dono* 2 di ambedue, perché il Padre non è la Trinità, il Figlio non è la Trinità, né la Trinità è il loro Dono. Invece quando si esprime ciò che sono le Persone, considerate ciascuna in se stessa, non si parla di tre al plurale, ma vi è una sola realtà: la stessa Trinità. Così il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito Santo è Dio; il Padre è buono, il Figlio è buono, lo Spirito Santo è buono; il Padre è onnipotente, il Figlio è onnipotente, lo Spirito Santo è onnipotente. Tuttavia non vi sono tre dèi, tre buoni, tre onnipotenti, ma un solo Dio, buono, onnipotente 3: la Trinità stessa. E così si dica di qualsiasi altro attributo, che non si applichi alle Persone considerate nelle loro relazioni, ma a ciascuna Persona considerata in se stessa. Questi attributi infatti concernono l'essenza, perché in Dio è la stessa cosa essere ed essere grande, buono, sapiente e tutto ciò che si afferma di ciascuna Persona considerata in se stessa o della Trinità. Perciò non si parla, abbiamo detto, di tre Persone o tre sostanze 4 per far intendere una diversità di essenza, ma per tentare, con una sola parola, di rispondere a questa domanda: "chi sono questi Tre, o che cosa sono questi Tre?". E tanta è l'uguaglianza in seno alla Trinità che non solo il Padre non è più grande del Figlio in ciò che concerne la divinità, ma il Padre e il Figlio insieme non sono una realtà più grande dello Spirito Santo, né ciascuna delle tre Persone, qualunque essa sia, è una realtà meno grande che la Trinità stessa. Queste verità sono già state dette e se, volgendole e rivolgendole vi ritorniamo sopra molto spesso, ci diventeranno più familiari, ma bisogna anche usare una certa misura e supplicare Dio con pietà e

con grande devozione perché apra la nostra intelligenza ed elimini dalla nostra ricerca ogni senso di ostinazione, affinché il nostro spirito possa discernere l'essenza della verità pura da ogni materia, da ogni mutevolezza. Ora dunque, per quanto lo stesso Creatore mirabilmente misericordioso ci aiuterà, dedichiamoci allo studio di queste cose, che considereremo in modo più interiore delle precedenti, quantunque si tratti della stessa verità; sempre salva la regola che, se qualcosa resta ancora oscuro per la nostra intelligenza, non ci allontaneremo dalla fermezza della fede.

Uguaglianza delle tre Persone divine

1. 2. Affermiamo dunque che nella Trinità due o tre Persone non sono una realtà più grande di una sola di esse, cosa che non comprende la nostra esperienza carnale [5](#), e questo per il motivo che, se percepisce, come può, la verità delle cose create, non può contemplare la Verità che le ha create. Infatti, se lo potesse, questa luce corporea non le sarebbe più chiara di ciò che abbiamo detto. Nella sostanza della verità, perché essa sola esiste veramente, una cosa non è maggiore di un'altra, se non perché è più vera. Ora tra le cose spirituali ed immutabili, nessuna è più vera di un'altra, essendo tutte ugualmente immutabili ed eterne, e quanto si dice grande null'altro ha per ragione della sua grandezza che la propria verità. Per questo, dove la grandezza è la stessa verità, ciò che ha più grandezza ha necessariamente più verità, e ciò che non ha più verità non ha nemmeno più grandezza. Inoltre ciò che è più grande è anche certamente più vero, come è più grande ciò che ha più grandezza. Là dunque è più grande ciò che è più vero. Ora il Padre e il Figlio insieme non sono qualcosa di più vero del Padre solo o del Figlio solo. Dunque i due insieme non sono qualcosa di più grande di ciascuno di essi preso in particolare. E, poiché anche lo Spirito Santo è ugualmente vero, il Padre e il Figlio insieme non sono qualcosa di più grande dello Spirito Santo, perché non sono qualcosa di più vero. Alla stessa maniera, poiché il Padre e lo Spirito Santo insieme non superano il Figlio in verità - infatti non sono qualcosa di più vero - non lo superano nemmeno in grandezza. Così pure il Figlio e lo Spirito Santo insieme hanno lo stesso grado di grandezza, che il Padre solo, perché hanno anche lo stesso grado

di verità. Così anche la Trinità ha tanta grandezza quanta ne ha in essa ciascuna Persona. Tra loro infatti, dove la verità è la stessa grandezza, non è più grande quella che non è più vera. Perché nella verità per essenza si identificano tra loro la verità e l'essenza, l'essenza e la grandezza, quindi la grandezza e la verità. Le cose dunque che in essa sono ugualmente vere, sono per forza anche ugualmente grandi.

Dio Verità suprema

2. 3. Nell'ordine materiale delle cose invece, può accadere che sia oro ugualmente vero questo e quel pezzo d'oro, ma che questo sia più grande di quello, perché qui grandezza e verità non si identificano e una cosa è essere oro altra cosa essere grande. Così per la natura dell'anima: dire che un'anima è grande non equivale a dire che è vera, perché ha un'anima vera anche chi non è magnanimo. Questo perché l'essenza del corpo e dell'anima non è l'essenza della stessa verità, come lo è invece la Trinità: Dio uno, unico, grande, vero, verace, verità. Questo Dio, se ci sforziamo di pensarlo, nella misura in cui ce lo concede e permette, non pensiamolo in contatto con lo spazio, abbracciante lo spazio, come una specie di essere costituito da tre corpi. Non si ha da immaginare in lui nessuna unione di parti congiunte, come in quel Gerione dai tre corpi, di cui parlano le favole [6](#); ogni immagine per cui tre sarebbero più grandi di uno solo, uno più piccolo di due, cacciamole senza esitazione dalla nostra anima: così infatti respingiamo ogni elemento corporeo. Nell'ordine spirituale, nulla di ciò che ci si presenta come sottoposto al mutamento, dobbiamo ritenere che sia Dio. Non è una piccola conoscenza, quando, da questo abisso, elevandoci a quella vetta riprendiamo lena, il poter conoscere che cosa Dio non è, prima di sapere che cosa è. Egli non è certamente né terra né cielo; nulla che assomigli alla terra o al cielo, nulla di uguale a ciò che vediamo in cielo, nulla di uguale a ciò che in cielo non vediamo e forse vi si trova. Tu potrai accrescere con l'immaginazione la luce del sole quanto ti sarà possibile, sia in volume, sia in splendore, mille volte di più o all'infinito, nemmeno questo sarà Dio. E se ci rappresentassimo gli Angeli, puri spiriti che animano i corpi celesti, li muovono e li dirigono [7](#) secondo un

volere che è al servizio di Dio; anche se questi Angeli, che sono *migliaia di migliaia* 8, venissero riuniti tutti per formare un solo essere, Dio non sarebbe nulla di simile. E lo stesso discorso varrebbe anche se si giungesse a rappresentarsi questi spiriti senza corpi, cosa assai difficile per il nostro pensiero carnale. Comprendi dunque, se lo puoi, o anima tanto appesantita da un corpo *soggetto alla corruzione* 9 e aggravata da pensieri terrestri molteplici e vari; comprendi, se lo puoi, che Dio è Verità. È scritto infatti che *Dio è luce* 10, non la luce che vedono i nostri occhi, ma quella che vede il cuore, quando sente dire: è la Verità. Non cercare di sapere cos'è la verità, perché immediatamente si interporranno la caligine delle immagini corporee e le nubi dei fantasmi e turberanno la limpida chiarezza, che al primo istante ha brillato al tuo sguardo, quando ti ho detto: Verità. Resta, se puoi, nella chiarezza iniziale di questo rapido fulgore che ti abbaglia, quando si dice: Verità. Ma non puoi, tu ricadi in queste cose abituali e terrene. Qual è dunque, ti chiedo, il peso che ti fa ricadere, se non quello delle immondezze che ti hanno fatto contrarre il glutine della passione e gli sviamenti della tua peregrinazione 11?

Dio Bene supremo

3. 4. Ancora una volta comprendi, se lo puoi. Tu non ami certamente che il bene, perché buona è la terra con le alte montagne, le moderate colline, le piane campagne; buono il podere ameno e fertile, buona la casa ampia e luminosa, dalle stanze disposte con proporzioni armoniose; buoni i corpi animali dotati di vita; buona l'aria temperata e salubre; buono il cibo saporito e sano; buona la salute senza sofferenze né fatiche; buono il viso dell'uomo, armonioso, illuminato da un soave sorriso e vivi colori; buona l'anima dell'amico per la dolcezza di condividere gli stessi sentimenti e la fedeltà dell'amicizia; buono l'uomo giusto e buone le ricchezze, che ci aiutano a trarci d'impaccio; buono il cielo con il sole, la luna e le stelle; buoni gli Angeli per la loro santa obbedienza; buona la parola che istruisce in modo piacevole e impressiona in modo conveniente chi l'ascolta; buono il poema armonioso per il suo ritmo e maestoso per le sue sentenze. Che altro aggiungere? Perché proseguire ancora nell'enumerazione? Questo è

buono, quello è buono. Sopprimi il questo e il quello e contempla il bene stesso, se puoi; allora vedrai Dio, che non riceve la sua bontà da un altro bene, ma è il Bene di ogni bene. Infatti fra tutti questi beni - quelli che ho ricordato, o altri che si vedono o si immaginano - noi non potremmo dire che uno è migliore dell'altro, quando noi giudichiamo secondo verità, se non fosse impressa in noi la nozione del bene stesso, regola secondo la quale dichiariamo buona una cosa, e preferiamo una cosa ad un'altra 12. È così che noi dobbiamo amare Dio: non come questo o quel bene, ma come il bene stesso. Perché bisogna cercare il bene dell'anima, non quello su cui essa sorvola con i suoi giudizi, ma quello a cui essa aderisca con il suo amore. E chi lo è se non Dio? Non una buona anima, o un buon angelo, o un buon cielo, ma il Bene buono. Ciò rende forse più facile la comprensione di ciò che vorrei dire. Quando sento dire, per esempio, che un'anima è buona, vi sono due parole, e da queste due parole ricavo due idee: che è anima e che è buona. Per essere un'anima, l'anima stessa non ha fatto nulla; infatti non esisteva ancora per agire al fine di darsi l'essere: ma per essere un'anima buona bisogna, lo vedo, che eserciti la sua volontà. Non che il fatto stesso di essere anima non sia un bene, altrimenti come si potrebbe dire - e dire in tutta verità - che è migliore del corpo? Ma non si dice ancora che l'anima è buona, perché le resta da esercitare la sua volontà per divenire migliore: se trascura questo esercizio, le se ne fa una colpa giustamente e si dice che non è buona. Differisce infatti da quella che esercita la sua volontà, e poiché quella è degna di lode, questa che rimane inattiva è degna di biasimo. Se invece l'anima si applica all'esercizio della sua volontà e diviene un'anima buona, non raggiungerà questo scopo, senza volgersi verso qualcosa di diverso da essa. Verso che cosa dunque si volge per diventare un'anima buona, se non verso il bene, amandolo e desiderandolo e conquistandolo? E se tornerà a distaccarsi da esso perdendo così la propria bontà per il solo fatto di distaccarsi dal bene, a meno che non rimanga in essa il bene da cui si è distaccata, non avrà più nulla verso cui volgersi di nuovo, se vorrà emendarsi.

Bene assoluto e bene partecipato

3. 5. Non ci sarebbero dunque beni mutevoli se non ci fosse un Bene

immutabile. Ecco perché quando senti parlare di questo o quel bene, che visti da un altro punto di vista possono anche non essere chiamati beni, se potrai fare astrazione dai beni, che sono tali perché partecipano al bene, per vedere il bene stesso di cui partecipano - di questo bene infatti si ha intelligenza nel momento stesso in cui si sente dire questo e quel bene - se dunque giungerai, facendo astrazione da questi beni, a vedere il bene in se stesso, vedrai Dio. E se aderirai con amore a lui, immediatamente troverai la felicità. Se le altre cose non si amano se non perché sono buone, vergogniamoci di non amare per attaccamento ad esse il Bene stesso per cui sono buone. Anche l'anima, per il solo fatto che è anima, ancora prima che abbia acquistato quella bontà che proviene dalla sua conversione al Bene immutabile, l'anima, ripeto, in quanto tale, quando ci piace fino al punto che la preferiamo, se comprendiamo bene, alla stessa luce corporea, non ci piace in se stessa, ma nell'arte con la quale è stata creata. Ivi infatti l'approviamo, dopo la sua creazione, dove appare che conveniva che fosse creata. Cioè nella verità e nel bene assoluto; il bene che non è altro che bene, e quindi anche il Bene sommo [13](#). Perché un bene è suscettibile di diminuzione o di accrescimento, solo se riceve da un altro la sua bontà. L'anima dunque si volge, per essere buona, verso il Bene dal quale riceve il suo essere anima. La volontà si accorda con la natura per perfezionare l'anima nel bene, quando è amato, per la conversione della volontà, quel bene da cui proviene anche ciò che l'anima non può perdere nemmeno per l'avversione della volontà. Perché, distogliendosi dal Bene supremo, l'anima cessa di essere buona, ma non cessa di essere anima e questo è già un bene superiore al corpo; dunque la volontà perde ciò che la volontà acquista. Infatti esisteva già l'anima per voler volgersi verso Colui da cui aveva ricevuto l'essere, ma, per voler essere prima di essere, non esisteva ancora. Questo è il nostro bene in cui vediamo che ha dovuto, o deve essere, tutto ciò di cui comprendiamo che ha dovuto o deve essere e in cui vediamo che non avrebbe potuto essere, se non avesse dovuto essere, anche ciò di cui non comprendiamo come abbia dovuto essere. Questo bene dunque *non è lontano da ciascuno di noi; in lui infatti viviamo, ci muoviamo e siamo* [14](#).

4. 6. Ma per godere pienamente della presenza di questo Bene dal quale riceviamo l'essere e senza il quale non potremmo essere, bisogna tenerci presso di lui, aderire a lui con l'amore. Fino a quando *camminiamo per fede, non per visione* 15 *non vediamo ancora* 16 *Dio a faccia a faccia* 17, come dice lo stesso Apostolo; ma, se non lo amiamo fin d'ora, non lo vedremo mai. Ma chi ama ciò che ignora? Infatti si può conoscere una cosa e non amarla, ma amare una cosa che non si conosce è possibile? Perché, se è impossibile, nessuno ama Dio, prima di conoscerlo. E che cos'è conoscere Dio, se non vederlo, attingerlo fermamente con lo spirito? Dio non è un corpo, perché lo si cerchi con gli occhi di carne, ma prima di essere capaci di vedere e di attingere Dio, come egli può essere visto e attinto (privilegio riservato ai cuori puri: *Beati infatti, i puri di cuore, perché essi vedranno Dio* 18) se Dio non è amato *per fede* 19, il cuore non potrà purificarsi per diventare capace e degno di vederlo. Dove sono dunque quelle tre virtù che l'impalcatura di tutti i Libri santi tende ad edificare nella nostra anima: *la fede, la speranza, la carità* 20, se non nell'animo di colui che crede ciò che non vede ancora e che spera e ama ciò che crede? Si ama dunque anche ciò che si ignora ma che tuttavia si crede. Però occorre stare attenti perché, credendo ciò che non vede, l'anima non si raffiguri qualche cosa che non esiste e dia un falso oggetto alla sua fede e al suo amore. In questa ipotesi *la carità non proverrà da un cuore puro, da una coscienza buona, da una fede non finta, che è il fine del precetto* 21, come dice ancora l'Apostolo.

La fede implica una conoscenza

4. 7. Ogniqualevolta noi crediamo a delle realtà sensibili di cui abbiamo sentito parlare e di cui abbiamo letto, ma che non abbiamo visto, è una necessità, per la nostra anima, farsi, conformemente a ciò che si presenta all'immaginazione, un'immagine dei contorni e delle forme corporee. Sia che questa immagine corrisponda, cosa che accade di rado, sia che non corrisponda alla realtà, l'importante per noi non è di prestar fede a questa immagine, ma attingere un'altra conoscenza utile, che ci viene suggerita da questa rappresentazione. Chi infatti, tra coloro che leggono o ascoltano gli scritti dell'apostolo Paolo, o ciò che è

stato scritto su di lui, non si rappresenta nel suo animo il viso dell'Apostolo e quelli di tutti coloro i cui nomi sono ivi ricordati? Ora, poiché fra tanta moltitudine di persone che conoscono queste Epistole, gli uni si rappresentano in un modo, gli altri in un altro i lineamenti e l'aspetto fisico di questi uomini, è ben difficile sapere chi si avvicini di più alla verità. Ma ciò che interessa la nostra fede, non è sapere che sembianze abbiano avuto quegli uomini, ma il sapere che sono vissuti in tal modo con la grazia di Dio e che hanno compiuto quelle azioni che ci riferisce la Scrittura; ecco ciò che dobbiamo credere, ciò di cui non dobbiamo disperare, ciò che dobbiamo desiderare. Lo stesso viso del Signore varia all'infinito, secondo le diverse rappresentazioni che ciascuno se ne fa, e tuttavia era uno solo, qualunque esso fosse. Ma ciò che è salutare nella fede che noi abbiamo circa il Signore Gesù Cristo, non è ciò che l'anima si rappresenta, forse in maniera molto diversa dalla realtà, ma ciò che pensiamo dell'uomo secondo la natura specifica. Abbiamo infatti impressa in noi, come una regola, la nozione di natura umana, secondo la quale riconosciamo immediatamente che è uomo, formalmente uomo, ogni essere in cui essa si realizza.

Come si ama la Trinità senza conoscerla

5. 7. È secondo questa nozione che si foggia il nostro pensiero quando crediamo che Dio, per noi, si è fatto uomo per dare un esempio di umiltà e per farci conoscere l'amore di Dio verso di noi 22. Per noi è utile infatti credere e ritenere con fermezza incrollabile nel cuore che l'umiltà che ha spinto Dio a nascere da donna 23 ed a lasciarsi, fra tanti oltraggi, condurre a morte da uomini mortali, è il supremo rimedio per guarirci dal gonfiore del nostro orgoglio ed il sublime sacramento per sciogliere il reato del peccato. E così si dica della potenza dei suoi miracoli e della sua stessa risurrezione; perché sappiamo che cosa è l'onnipotenza, crediamo in un Dio onnipotente e, secondo la conoscenza innata o acquisita per esperienza che abbiamo delle specie e dei generi, noi giudichiamo dei fatti di questo tipo, affinché la nostra fede non sia finta. Noi non conosciamo nemmeno il viso della Vergine Maria, che, senza l'intervento di alcun uomo, rimasta intatta nello stesso parto, ha dato alla luce miracolosamente Cristo. Non conosciamo neppure

l'aspetto fisico di Lazzaro, non abbiamo visto Betania, né il sepolcro, né la pietra che il Signore ha fatto rimuovere quando egli lo risuscitò 24, né il sepolcro nuovo scavato nella roccia, da cui egli risuscitò 25, né il monte degli Olivi da cui è asceso al cielo 26 e tutti noi che non abbiamo visto queste cose non sappiamo affatto se siano come le immaginiamo, anzi noi riteniamo più probabile che non siano così. Perché se l'aspetto di un luogo, di un uomo, di un corpo qualunque si presenta ai nostri occhi quale si presentava alla nostra anima, quando lo immaginavamo prima di vederlo, restiamo fortemente sorpresi dalla stranezza della cosa perché una tale coincidenza si verifica solo raramente, o quasi mai. E tuttavia crediamo fermamente queste cose perché ce le rappresentiamo secondo una nozione specifica e generica che teniamo per certa. Crediamo che il Signore Gesù Cristo è nato da una Vergine che si chiamava Maria, ma non crediamo che cosa sia una vergine, che cosa è nascere, e che cosa sia un nome proprio: lo sappiamo. Se il viso di Maria sia stato come ce lo immaginiamo quando parliamo di queste cose o quando vi pensiamo, non lo sappiamo affatto, né lo crediamo. Dunque, in questo caso, restando salva l'integrità della fede, possiamo dire: "Forse la Vergine aveva questo volto, forse non l'aveva così"; ma nessuno potrà dire: "Forse Cristo è nato da una Vergine", senza ferire la fede cristiana.

La conoscenza della giustizia

5. 8. Per questo, desiderando comprendere, nella misura in cui ci è concesso di farlo, l'eternità, l'uguaglianza e l'unità della Trinità, dobbiamo credere 27 prima di comprendere e dobbiamo vigilare che la nostra fede sia sincera 28. È della Trinità che dobbiamo godere per vivere nella beatitudine 29; ora, se crediamo qualcosa di falso a suo riguardo, vana sarà la nostra speranza e non casta la nostra carità 30. Ma in che modo la fede può permetterci di amare questa Trinità che non conosciamo? Sarà forse guidati da quella conoscenza di specie e generi che ci permette di amare l'apostolo Paolo? Ma, sebbene l'Apostolo non abbia avuto un viso uguale a quello che ci si presenta all'immaginazione quando pensiamo a lui, e noi siamo nell'ignoranza più completa a questo riguardo, sappiamo almeno che cos'è un uomo. Senza andar lontano, noi lo

siamo ed è manifesto che anche lui lo fu e che la sua anima ha vissuto questa vita mortale unita ad un corpo. Crediamo dunque di lui ciò che troviamo in noi, secondo la specie ed il genere che comprende tutta la natura umana. Ma di questa trascendenza della Trinità quale conoscenza generica o specifica abbiamo noi? Esistono forse molte altre trinità simili, alcune delle quali conosciamo per esperienza, di modo che, grazie a una regola di somiglianza impressa in noi o grazie ad una conoscenza del genere e della specie, possiamo credere che essa sia come quelle e così possiamo amare una realtà nella quale crediamo e che non conosciamo ancora, per la sua somiglianza con una realtà che conosciamo? Certamente non è così. O forse possiamo amare, per mezzo della fede, la Trinità che non vediamo e simile alla quale non ne abbiamo mai vista alcuna, alla stessa maniera che amiamo la risurrezione di nostro Signore Gesù Cristo dai morti, sebbene non abbiamo mai visto risuscitare nessun morto? Ma che cosa sia vivere e che cosa sia morire lo sappiamo molto bene, perché noi viviamo ed abbiamo avuto occasione di vedere e sappiamo per esperienza che cosa è un morto ed un morente. Ora, che altro è risorgere se non rivivere, cioè ritornare *dalla morte alla vita* 31? Quando dunque diciamo e crediamo che esiste la Trinità, sappiamo che cosa sia una trinità, perché sappiamo che cosa è essere tre, ma non è questo che amiamo. Infatti una trinità la possiamo trovare facilmente, quando lo vogliamo, non foss'altro, per non parlare del resto, giocando alla morra con tre dita. Ma ciò che amiamo non è ciò che è qualsiasi trinità, ma ciò che è questa Trinità: Dio. Questo dunque amiamo nella Trinità, che essa è Dio. Ora noi non abbiamo visto, non conosciamo alcun altro Dio, *perché c'è un solo Dio* 32, quello solo che non abbiamo ancora visto e che amiamo per fede. Ma il problema consiste nel chiedersi a partire da quale similitudine, da quale comparazione con cose da noi conosciute crediamo in Dio ed anche lo amiamo 33 prima ancora di conoscerlo.

Il vero amore con il quale si conosce la Trinità

6. 9. Facciamo dunque insieme un passo indietro ed esaminiamo perché amiamo l'Apostolo. È forse perché, grazie al concetto di natura umana, che conosciamo benissimo, crediamo che fu un

uomo? Certamente no, perché altrimenti non esisterebbe ora l'oggetto del nostro amore, dato che egli non è più uomo in quanto la sua anima (*anima*) è stata separata dal corpo. Ma ciò che amiamo in lui noi crediamo che viva ancora adesso; amiamo infatti la sua anima (*animus*) giusta. Ed in virtù di quale norma generica e specifica, se non perché sappiamo che cos'è un'anima e che cosa è un giusto? Che cosa sia un'anima (*animus*) noi pretendiamo di saperlo, e non senza fondamento, perché anche noi abbiamo un'anima. Noi non abbiamo mai visto un'anima con gli occhi e non ce ne siamo formati un concetto generico e specifico a partire dalla rassomiglianza di più anime da noi viste, ma piuttosto, come ho detto, lo sappiamo perché anche noi l'abbiamo. C'è infatti una cosa conosciuta più intimamente, che senta con più chiarezza la sua esistenza, di ciò con cui si sentono anche tutte le altre cose, cioè l'anima stessa? Perché anche i movimenti dei corpi per mezzo dei quali percepiamo che vivono altri esseri oltre noi, noi li conosciamo per analogia con noi in quanto anche noi è grazie alla vita che muoviamo il nostro corpo, come vediamo che si muovono quei corpi. Infatti quando si muove un corpo vivente, non si apre ai nostri occhi alcuno spiraglio per cui possiamo percepire l'anima, realtà che non si può vedere con gli occhi. Ma noi percepiamo che c'è in quella massa corporea un principio analogo a quello che in noi muove similmente la nostra massa: questo principio è la vita e l'anima (*anima*). Ed esso non è come un qualcosa di esclusivo della prudenza e della ragione dell'uomo, perché anche le bestie sentono che vivono non soltanto esse stesse, ma anche altre bestie in relazione con loro e sentono che anche noi stessi viviamo. Non è che vedano le nostre anime ma sentono che noi viviamo a partire dai movimenti dei corpi e lo fanno istantaneamente e con la massima facilità per una specie d'istinto naturale. Perciò noi conosciamo l'anima (*animus*) di qualsiasi uomo per analogia con la nostra, e per analogia con la nostra crediamo in quella che non conosciamo. Infatti noi non soltanto sentiamo l'anima, ma possiamo anche sapere che cosa sia l'anima, considerando la nostra, perché abbiamo un'anima. Ma che cosa sia un giusto, da che cosa lo conosciamo? Abbiamo detto che il solo motivo per cui amiamo l'Apostolo è che egli è un'anima giusta. Dunque noi sappiamo che cos'è un giusto, come sappiamo che cos'è un'anima. Ma che cosa sia un'anima, come si è detto, noi lo sappiamo da noi stessi, perché c'è in noi un'anima. Al contrario che cosa sia un giusto da che cosa lo

sappiamo, se non siamo giusti? Se nessuno sa che cosa sia un giusto se non colui che è giusto, nessuno ama il giusto se non il giusto. Nessuno può infatti amare colui che crede giusto, precisamente perché lo crede giusto, se ignora che cosa sia un giusto, e secondo quanto abbiamo più sopra dimostrato nessuno ama ciò che crede e non vede, se non secondo una norma di conoscenza generica o specifica. Ma allora, se ama il giusto solo il giusto, come vorrà essere giusto uno che non lo è ancora? Nessuno infatti vuol essere ciò che non ama. Ma perché divenga giusto colui che non lo è ancora, deve proprio voler essere giusto; e per volerlo ama il giusto. Perciò ama il giusto anche chi ancora non è giusto. Ma non può amare il giusto se ignora che cosa sia il giusto. Dunque sa che cosa sia il giusto anche chi non lo è ancora. Da dove gli deriva questa conoscenza? L'ha visto con gli occhi, o c'è forse un corpo giusto, come c'è un corpo bianco, nero, quadrato, rotondo? Chi oserà affermarlo? Ma con gli occhi si vedono solo i corpi. Ora nell'uomo non è giusta che l'anima e quando si dice che un uomo è giusto lo si dice secondo l'anima, non secondo il corpo. La giustizia è una specie di bellezza dell'anima; essa rende belli gli uomini, anche molti di quelli che hanno il corpo contraffatto e deforme. Ma come con gli occhi non si vede l'anima, così non si vede nemmeno la sua bellezza. Da che cosa apprende dunque che cosa sia il giusto, colui che non lo è ancora ed ama il giusto per diventarlo? Forse che i movimenti dei corpi fanno brillare certi segni i quali rivelano che questo o quest'altro uomo è giusto? Ma da che cosa sa che quei segni rivelano un'anima giusta, se ignora totalmente che cosa sia un giusto? Lo sa dunque. Ma da che cosa apprendiamo che cosa sia il giusto, anche quando non siamo giusti? Se lo sappiamo per qualcosa che è fuori di noi, lo vediamo in qualche corpo. Ma quella che vediamo non è una realtà corporea. È dunque in noi che vediamo che cosa sia il giusto. Quando cerco di parlarne non ne trovo l'idea altrove, ma solo in me; e se chiedo ad un altro che cosa sia il giusto, è in se stesso che egli cerca ciò che deve rispondere; e chiunque su questo punto può rispondere il vero, trova in se stesso che cosa può rispondere. Così quando voglio parlare di Cartagine, è in me che cerco ciò che ne dirò, e in me trovo l'immagine (*phantasia*) di Cartagine [34](#); ma questa immagine l'ho ricevuta per mezzo del corpo, cioè per mezzo dei sensi del corpo, perché è una città in cui sono stato fisicamente presente, che ho visto, percepito con i miei sensi, di cui conservo il ricordo, cosicché ne trovo in me

un verbo quando intendo parlarne. Questo "verbo" è l'immagine (*phantasia*) che ne conservo nella mia memoria; non questo suono, queste tre sillabe che pronuncio quando nomino Cartagine, neppure il nome che penso in silenzio durante un certo intervallo di tempo; no, è ciò che vedo nella mia anima quando pronuncio queste tre sillabe o anche prima di pronunciarle. Così pure, quando voglio parlare di Alessandria, che non ho mai visto, ne appare in me una rappresentazione immaginaria (*phantasma*). Avendo sentito dire da molti ed essendomi persuaso, prestando fede alle descrizioni che a me se ne sono potute fare, che è una grande città, me ne sono formato con l'anima un'immagine approssimativa; questa immagine è il suo "verbo" in me, quando voglio parlarne, prima che abbia pronunciato queste cinque sillabe, questo nome che quasi tutti conoscono. E tuttavia se io potessi far uscire questa immagine dalla mia anima e presentarla agli occhi di coloro che conoscono Alessandria, certamente o esclamerebbero tutti: "non è essa", o, se mi dicessero: "è proprio essa", ne sarei molto stupito e contemplandola nella mia anima, o piuttosto l'immagine che ne è come la pittura, non potrei da me riconoscere che è proprio essa, ma presterei fede a coloro che l'hanno vista e ne conservano il ricordo. Ma non è così che cerco che cosa sia il giusto, né così che lo trovo, che lo vedo, né così che mi si approva, quando ne parlo, né così che approvo quando ne sento parlare, come se si trattasse di qualcosa che ho visto con gli occhi, o percepito con qualche senso corporeo, o udito da coloro che l'hanno appreso mediante la conoscenza sensibile. Quando dico, e con piena conoscenza di causa: "L'anima giusta è quella che, regolando la sua vita e i suoi costumi secondo i dettami della scienza e della ragione, dà a ciascuno il suo" [35](#), non penso ad una realtà assente, come Cartagine; non si tratta di una cosa di cui mi faccio un'immagine approssimativa, come Alessandria, che questa immagine corrisponda o no alla verità; ma contemplo una realtà presente, e la contemplo in me, sebbene non sia io stesso ciò che contemplo, e molti, se mi udranno parlare, mi approveranno. E chiunque mi ascolta e mi approva con piena conoscenza di causa, vede anche lui in sé ciò che vede anche se non è egli stesso ciò che vede. Il giusto invece quando parla di questo, vede e dice ciò che è egli stesso. E dove lo vede anch'egli, se non in se stesso? Ma ciò non può far meraviglia: dove potrebbe infatti vedere se stesso, se non in se stesso? Ma ciò che stupisce è che un'anima veda in se stessa ciò che

non ha visto in nessun'altra parte, se ne faccia un'idea vera e veda un'anima veramente giusta sebbene essa sia sì un'anima, ma non l'anima giusta che vede in se stessa. Forse che c'è un'altra anima giusta nell'anima che non è ancora giusta? E se non c'è, che anima vede in sé, quando vede e dice ciò che è un'anima giusta, cosa che non vede in un'altra parte se non in sé, mentre tuttavia essa non è un'anima giusta? Ciò che essa vede non sarà la verità interiore, presente all'anima capace di intuirlo? Ma tutti non ne sono capaci: e quelli che sono capaci di intuirlo non sono tutto ciò che intuiscono, cioè non sono anch'essi delle anime giuste, benché possano vedere e dire che cosa sia un'anima giusta. E come potranno diventarlo, se non aderendo a questo stesso ideale che intuiscono, per modellarsi in conformità di esso e diventare anime giuste, non accontentandosi di contemplare e dire che è giusta l'anima che ordina la sua vita e la sua condotta secondo i dettami della scienza e della ragione e distribuisce a ciascuno ciò che gli spetta, ma per vivere anch'essi secondo giustizia ed improntare ad essa la loro condotta distribuendo a ciascuno ciò che gli spetta, *in modo che non debbano nulla a nessuno, se non la mutua dilezione* 36? E come si aderisce a quell'ideale se non con l'amore? Perché dunque amiamo noi un altro uomo che riteniamo giusto e non amiamo quello stesso ideale in cui vediamo che cosa sia un'anima giusta al fine di poter diventare giusti anche noi? O forse si deve dire che senza amare questo ideale non ameremmo colui che esso ci fa amare, ma che, fino a quando non siamo ancora giusti, l'amore di questo ideale è troppo debole per darci la forza di diventare giusti anche noi? Dunque l'uomo che è ritenuto giusto è amato secondo la verità che contempla ed intuisce in sé colui che ama; questa verità ideale però non si ama per un motivo diverso, ma per se stessa. Perché al di fuori di essa non troviamo nulla che le sia simile e che ci permetta, fintantoché non la conosciamo, di amarla per fede, riferendoci ad un'analogia di un essere già conosciuto. Infatti tutto ciò che ci appare tale, è già essa stessa; o meglio non c'è nulla di simile, perché essa sola è tale, quale essa è. Colui dunque che ama gli uomini, deve amarli perché sono giusti o perché lo diventino. Così infatti deve amare anche se stesso: o perché è giusto, o per diventare giusto. Allora *ama il prossimo come se stesso* 37 senza alcun pericolo. Chi si ama in maniera diversa si ama in maniera ingiusta, perché si ama per essere ingiusto, dunque per essere cattivo e di conseguenza non si ama; infatti: *Chi ama l'iniquità odia la sua anima*

Cercare Dio interiormente

7. 10. Perciò in questa questione sulla Trinità e la conoscenza di Dio dobbiamo principalmente indagare che cosa sia il vero amore, o meglio, che cosa sia l'amore, perché non c'è amore degno di tal nome che quello vero: il resto è concupiscenza. Ed è improprio dire che amano gli uomini dominati dalla concupiscenza, come dire che sono dominati dalla concupiscenza gli uomini che amano. Ora il vero amore consiste nell'aderire alla verità *per vivere nella giustizia* 39. Dunque disprezziamo tutte le cose mortali per amore degli uomini, amore che ci fa desiderare che essi vivano nella giustizia. Allora potremo giungere anche al punto di essere disposti a morire per il bene dei nostri fratelli, come il Signore Gesù Cristo ci ha insegnato con il suo esempio. Benché vi siano due precetti *dai quali dipende tutta la Legge ed i Profeti: l'amore di Dio e l'amore del prossimo* 40, non è senza motivo che la Scrittura di solito ne ricordi uno per tutti e due. Talvolta parla solo dell'amore di Dio, come in questo passo: *Sappiamo che per coloro che amano Dio, egli fa concorrere tutto al bene* 41; ed in quest'altro: *Chiunque ama Dio, questi è conosciuto da lui* 42; ed ancora: *Perché l'amore di Dio è stato diffuso nei nostri cuori mediante lo Spirito Santo che ci è stato dato* 43, ed in molti altri passi. Perché chi ama Dio è naturale che faccia ciò che Dio ha prescritto e lo ami, nella misura in cui lo fa. Di conseguenza amerà anche il prossimo, perché Dio lo ha comandato 44. Talvolta la Scrittura ricorda soltanto l'amore del prossimo, come nel passo: *Sopportate gli uni i pesi degli altri e così adempirete la legge di Cristo* 45; ed in questo: *Tutta la Legge infatti si compendia in questo solo comando: Ama il prossimo tuo come te stesso* 46; e nel Vangelo: *Tutto quanto desiderate che gli uomini facciano a voi di bene, fatelo voi pure a loro; poiché questa è la Legge ed i Profeti* 47. E noi incontriamo nelle sante Scritture molti altri passi, in cui solo l'amore del prossimo sembra comandato per la perfezione, mentre non si parla dell'amore di Dio. E tuttavia la Legge e i Profeti dipendono dall'uno e dall'altro precetto 48. Ma ancora una volta la ragione di questo silenzio è che chi ama il prossimo ama necessariamente, prima di tutto, l'amore stesso. Ora: *Dio è amore, e chi dimora nell'amore dimora in Dio* 49. Ne

conseguo dunque che ama principalmente Dio.

7. 11. Di conseguenza quelli che cercano Dio 50 per mezzo delle potestà che governano il mondo o le parti del mondo, sono trascinati lontano da lui e gettati a distanza, non per la lontananza di luogo, ma per la diversità dell'affetto 51. Infatti si sforzano di andare all'esterno ed abbandonano la loro interiorità, nell'intimità della quale c'è Dio. Perciò anche quando intendono parlare di qualche celeste Potestà o se la rappresentano in qualsiasi modo, desiderano soprattutto il suo potere che stupisce la debolezza umana, e non imitano la sua pietà con cui si accede al riposo di Dio. Preferiscono infatti, superbamente, potere ciò che può l'Angelo, piuttosto che essere, piamente, ciò che è l'Angelo. Perché nessun santo si compiace della sua potenza, ma di quella di Colui che gli concede di poter fare tutto ciò che può fare con saggezza. Sa che ha più potenza se si unisce all'Onnipotente con pia volontà, che se può compiere con la sua potenza e volontà qualcosa che faccia tremare coloro che ne sono privi. Perciò lo stesso Signore Gesù Cristo operando tali prodigi per avviare verso più alte verità coloro che li ammiravano e convertire alle realtà eterne ed interiori gli spiriti attenti e come sospesi verso dei miracoli temporali, disse: *Venite a me voi che siete affaticati e stanchi ed io vi darò completo riposo. Prendete su di voi il mio giogo* 52. Non disse: "Imparate da me che risuscito dei morti da quattro giorni", ma: *Imparate da me perché sono docile ed umile di cuore* 53. Infatti è più potente e sicura la solidissima umiltà che l'altissima grandezza gonfia di vento. Perciò il Signore aggiunge: *E troverete pace per le anime vostre* 54. Infatti *l'amore non si gonfia* 55 e *Dio è amore* 56, e *quelli che sono fedeli riposano con lui nell'amore* 57, richiamati dal tumulto esteriore alle gioie silenziose. Ecco: *Dio è amore*; perché andar correndo nel più alto dei cieli, nel più profondo della terra, alla ricerca di Colui che è presso di noi se noi vogliamo stare presso di lui 58?

Chi ama il fratello è nato da Dio e lo conosce

8. 12. Nessuno dica: "non so che cosa amare". Ami il fratello ed amerà l'amore stesso. Infatti conosce meglio l'amore con cui ama che il fratello che ama. Ed ecco che allora Dio gli sarà più noto che il fratello; molto meglio noto, perché più presente; più noto perché

più interiore; più noto perché più certo. Abbraccia il Dio amore e abbraccia Dio con l'amore. È quello stesso amore che associa tutti gli Angeli buoni e tutti i servi di Dio con il vincolo della santità e che ci unisce scambievolmente insieme, essi e noi, unendoci a lui che è al di sopra di noi. Quanto più dunque siamo esenti dal gonfiore della superbia, tanto più siamo pieni d'amore. E di che cosa è pieno se non di Dio colui che è pieno d'amore? "Ma, si dirà, vedo la carità e, per quanto posso, fisso su di essa lo sguardo dello spirito e credo alla Scrittura che dice: *Dio è carità, e chi dimora nella carità, dimora in Dio* 59. Ma quando vedo la carità, non vedo in essa la Trinità". Ebbene, sì, tu vedi la Trinità, se vedi la carità. Mi sforzerò, se lo posso, di farti vedere che la vedi: soltanto che la Trinità ci assista affinché la carità ci muova verso qualche bene. Quando infatti amiamo la carità, la amiamo come amante qualcosa, per il fatto stesso che la carità ama qualcosa. Che cosa ama dunque la carità, perché anche la carità stessa possa essere amata? Non è infatti carità quella che non ama nulla. Se ama se stessa, occorre che ami qualcosa, per amarsi come carità. Infatti se la parola significa qualcosa, così significa anche se stessa, ma non significa se stessa se non perché è fatta per significare qualcosa. Allo stesso modo la carità si ama certamente, ma se non si ama come amante qualcosa, non si ama come carità. Che ama dunque la carità, se non ciò che amiamo con la carità? Ora questo, per partire da ciò che abbiamo di più prossimo, è il fratello. Osserviamo quanto l'apostolo Giovanni ci raccomanda l'amore fraterno: *Colui che ama il suo fratello, egli dice, dimora nella luce, e nessuno scandalo è in lui* 60. È chiaro che egli ha posto la perfezione della giustizia nell'amore del fratello; perché colui nel quale non c'è scandalo è perfetto. E tuttavia sembra aver taciuto dell'amore di Dio, cosa che non avrebbe mai fatto se nello stesso amore fraterno non sottintendesse Dio. Poco dopo infatti, nella stessa Epistola, dice in modo chiarissimo: *Carissimi, amiamoci vicendevolmente perché l'amore viene da Dio; colui che ama è nato da Dio, e conosce Dio. Chi non ama, non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore* 61. Questo contesto mostra in maniera sufficiente e chiara che questo amore fraterno - infatti l'amore fraterno è quello che ci fa amare vicendevolmente - non solo viene da Dio, ma che, secondo una così grande autorità, è Dio stesso. Di conseguenza, amando secondo l'amore il fratello, lo amiamo secondo Dio. Né può accadere che non amiamo principalmente questo amore, con cui amiamo il fratello. Da ciò si

conclude che quei due precetti non possono esistere l'uno senza l'altro. Poiché in verità *Dio è amore* 62, ama certamente Dio, colui che ama l'amore ed è necessario che ami l'amore colui che ama il fratello. Perciò poco più innanzi l'apostolo Giovanni afferma: *Non può amare Dio, che non vede, colui che non ama il prossimo che vede* 63, perché la ragione per cui non vede Dio è che non ama il fratello. Infatti chi non ama il fratello, non è nell'amore e chi non è nell'amore non è in Dio, perché *Dio è amore* 64. Inoltre chi non è in Dio non è nella luce, perché: *Dio è luce, e tenebra alcuna non è in lui* 65. Qual meraviglia, dunque, se chi non è nella luce non vede la luce, cioè non vede Dio, perché è *nelle tenebre* 66? Vede il fratello con sguardo umano che non permette di vedere Dio. Ma se amasse colui che vede per sguardo umano, con carità spirituale, vedrebbe Dio, che è la carità stessa, con lo sguardo interiore con cui lo si può vedere. Perciò *chi non ama il fratello che vede, come potrà amare Dio che non vede, precisamente perché Dio è amore* 67, amore che manca a colui che non ama il fratello? E non si ponga più il problema di sapere quanto amore dobbiamo al fratello, quanto a Dio. A Dio, senza alcun confronto, più che a noi. Al fratello poi tanto, quanto a noi stessi. Amiamo infine tanto più noi stessi quanto più amiamo Dio. È dunque con una sola ed identica carità che amiamo Dio e il prossimo; ma amiamo Dio per se stesso, noi stessi invece *ed il prossimo per Dio* 68.

Amiamo l'anima giusta perché amiamo Dio

9. 13. Quale motivo abbiamo dunque, chiedo, di infiammarci quando ascoltiamo e leggiamo questo passo: *Ecco ora il tempo propizio, ecco ora il giorno della salvezza. Noi cerchiamo di non dare a nessuno motivo di scandalo, perché non venga vituperato il nostro ministero, ma anzi sotto ogni aspetto ci sforziamo di renderci raccomandabili come ministri di Dio, con molta pazienza, nelle tribolazioni, nelle necessità, nelle angustie, sotto le battiture, nelle prigioni, nei turbamenti, nelle fatiche, nelle viglie, nei digiuni, con la purezza, con la scienza, con la longanimità, con la bontà, con lo Spirito Santo, con carità sincera, con la parola della verità, con la potenza di Dio, con le armi della giustizia a destra e a sinistra; in mezzo alla gloria e all'ignominia, alla buona e cattiva reputazione; creduti impostori,*

mentre siamo veraci; quasi fossimo sconosciuti, mentre siamo notissimi; come morenti ed ecco siamo vivi; come dei fustigati ma non messi a morte; come degli afflitti mentre siamo sempre allegri, come dei miserabili, noi che arricchiamo tanti; come non possedendo nulla, noi che possediamo tutto 69? Che motivo abbiamo di accenderci nell'amore di Paolo apostolo, quando leggiamo queste cose, se non perché crediamo che egli è vissuto così? E pertanto che i ministri di Dio debbono vivere così non lo crediamo sulla testimonianza di altri, ma noi lo vediamo nell'intimo di noi stessi, o meglio, al di sopra di noi, nella Verità stessa 70. Perciò amiamo lui che crediamo abbia vissuto così, in virtù di un ideale che vediamo. E se non amassimo prima di tutto questo ideale, che sta sempre stabile ed immutabile davanti al nostro sguardo, non ameremmo l'Apostolo proprio perché, come riteniamo per fede, ha aderito e si è conformato ad esso durante la sua vita nella carne. Ma non so come per la convinzione che ci proviene dalla fede che qualcuno ha vissuto così si ravvivi il nostro amore per questo ideale; e la speranza per la quale anche noi, dato che siamo uomini, confidiamo di vivere così, visto che alcuni uomini l'hanno fatto, ci impedisca di disperare e faccia sì che lo desideriamo più ardentemente e preghiamo con più confidenza. Così l'amore di questo ideale, secondo il quale crediamo che altri siano vissuti, ci fa amare la loro vita, e d'altra parte la loro vita, stimata tale, suscita in noi un amore più ardente per questo ideale; cosicché, quanto più ardentemente amiamo Dio, tanto più certa e serena è la visione che abbiamo di esso; perché è in Dio che contempliamo questo immutabile ideale di giustizia, secondo il quale giudichiamo che l'uomo debba vivere. Perciò la fede giova alla conoscenza ed all'amore di Dio, non nel senso che ce lo faccia conoscere ed amare perché prima non lo conoscevamo affatto o non lo amavamo affatto, ma giova a farcelo conoscere in maniera più luminosa ed amare con amore più fermo.

Vestigio della Trinità nell'amore

10. 14. Che è dunque l'amore o carità, tanto lodato e celebrato dalle divine Scritture, se non l'amore del bene? Ma l'amore suppone uno che ama e con l'amore si ama qualcosa. Ecco tre cose: colui che ama, ciò che è amato, e l'amore stesso. Che è dunque l'amore se

non una vita che unisce, o che tende a che si uniscano due esseri, cioè colui che ama e ciò che è amato? È così anche negli amori più bassi e carnali, ma per attingere ad una fonte più pura e cristallina, calpestiamo con i piedi la carne ed eleviamoci fino all'anima. Che ama l'anima in un amico, se non l'anima? Anche qui dunque ci sono tre cose: colui che ama, ciò che è amato, e l'amore. Ci rimane di elevarci ancora e cercare più in alto queste cose, per quanto è concesso all'uomo di farlo [71](#). Ma riposiamo per il momento un po' la nostra attenzione, non perché essa ritenga di aver trovato già ciò che cerca, ma come si riposa di solito colui che ha trovato il luogo in cui deve cercare qualche cosa [72](#); non l'ha ancora trovata, ma ha trovato dove cercarla [73](#). Che queste riflessioni ci bastino e siano come il primo filo a partire dal quale noi tesseremo il resto della nostra trama.

LIBRO NONO

Natura della ricerca sulla Trinità

1. 1. La nostra ricerca concerne, certo, non una trinità qualsiasi, ma la Trinità che è Dio, il vero, supremo ed unico Dio. Pazienta dunque, tu che mi ascolti, chiunque tu sia, perché stiamo ancora cercando e nessuno ha il diritto di biasimare chi si dedica alla ricerca di tali cose, sempre che ricerchi, basandosi su una fede incrollabile, ciò che è così difficile da conoscere e da esprimere. Chiunque invece vede meglio o insegna meglio ha ragione di riprendere immediatamente le affermazioni di chi non cerca. *Cercate il Signore*, è detto, *e vivrà la vostra anima* 1. E per evitare che qualcuno si rallegri alla leggera di aver in qualche modo appreso la verità, è detto: *Cercate sempre la sua faccia* 2. E l'Apostolo dice: *Se qualcuno crede di sapere qualcosa, non sa ancora in che modo bisogna sapere. Chiunque ama Dio, questi è conosciuto da lui* 3. Non dice: "Conosce Dio", che è pericolosa presunzione, ma invece: *è conosciuto da lui*. Così, avendo detto in un altro passo: *Ora che conoscete Dio*, si corregge subito e dice: *anzi, che siete stati conosciuti da Dio* 4. Ma ecco il passo più significativo: *Fratelli, non credo di averla ancora raggiunta, ma una sola cosa faccio: dimentico quello che è indietro e, proteso, con una tensione di tutto me stesso, verso ciò che è davanti, corro verso la meta, per il premio di quella suprema chiamata di Dio in Gesù Cristo. Quanti dunque siamo perfetti, cerchiamo di avere questi sentimenti* 5. La perfezione in questa vita, secondo l'Apostolo, non è altra cosa che dimenticare ciò che è indietro e protendersi, per una tensione di tutto se stessi, verso ciò che sta davanti 6. Questa tensione nella ricerca è la via più sicura fino a quando non si abbia attinto ciò verso cui tendiamo e che ci estende al di là di noi stessi. Ma è retta solo la tensione che procede dalla fede. È la certezza della fede che, in qualche maniera, è inizio della conoscenza, ma la certezza della conoscenza non sarà compiuta che dopo questa vita, quando vedremo *a faccia a faccia* 7. Abbiamo dunque questa intima convinzione e conosceremo che è più sicuro il sentimento che ci

spinge a cercare la verità di quello che ci fa presumere di conoscere ciò che non conosciamo. Cerchiamo dunque con l'animo di chi sta per trovare e troviamo con l'animo di chi sta per cercare. Infatti: *Quando l'uomo penserà di aver finito, allora incomincerà* 8. Circa le verità da credere, nessun dubbio proveniente dalla mancanza di fede, circa le verità da comprendere, nessuna affermazione temeraria; in quelle dobbiamo attenerci all'autorità, in queste si ha da indagare la verità. Per quanto concerne dunque la nostra questione, crediamo che il Padre, il Figlio, e lo Spirito Santo sono un solo Dio, Creatore e Reggitore di tutta la creazione 9; che il Padre non è il Figlio, che lo Spirito Santo non è il Padre, né il Figlio, ma che sono una Trinità di persone in mutue relazioni in un'unica ed uguale essenza 10. Cerchiamo di comprendere questo, implorando aiuto da Colui stesso che vogliamo comprendere, e cerchiamo di spiegare, per quanto ci è concesso, ciò che comprendiamo, con così grande diligenza e pia sollecitudine che, supponendo anche che noi affermiamo una cosa per un'altra, in ogni caso non diciamo nulla che non sia degno di Dio. Che se, per esempio, diciamo del Padre qualcosa che non gli conviene in proprio, convenga almeno al Figlio, o allo Spirito Santo, o alla Trinità. Se diciamo del Figlio qualcosa che non gli conviene in proprio, almeno convenga al Padre, o allo Spirito Santo o alla Trinità. Così se attribuiamo allo Spirito Santo qualcosa che non indichi una proprietà dello Spirito Santo, non sia almeno estranea al Padre o al Figlio, o al Dio unico, la Trinità stessa. Per esempio, desideriamo ora vedere se lo Spirito Santo è in senso proprio quella incomparabile carità; se non lo è, lo è il Padre, o il Figlio, o la stessa Trinità; perché non possiamo contraddire all'assoluta certezza della fede né all'autorità inconcussa della Scrittura che afferma: *Dio è carità* 11. Tuttavia non dobbiamo mai lasciarci traviare dal sacrilego errore che ci faccia affermare della Trinità qualcosa che non convenga *al Creatore*, ma *invece alla creatura* 12, o che sia frutto di vane finzioni dell'immaginazione.

Lo spirito e l'amore con cui si ama

2. 2. *Stando così le cose* 13, fissiamo la nostra attenzione su queste tre realtà che ci sembra di aver scoperto. Non parliamo ancora della

suprema Trinità, non parliamo ancora di Dio Padre, Figlio e Spirito Santo, bensì di questa immagine inadeguata, ma pur sempre immagine, cioè dell'uomo; forse questa immagine è qualcosa di più familiare e di più accessibile per il debole sguardo del nostro spirito. Pensate a me, a me che cerco questo. Quando amo qualcosa, ci sono tre cose: io, ciò che amo e l'amore stesso. Infatti non amo l'amore, se non lo amo amante, perché non c'è amore, dove nulla è amato. Ecco dunque tre cose: colui che ama, ciò che è amato, e l'amore. Ma che dire se non amo che me stesso? Non ci saranno solo due cose, ciò che amo e l'amore? Quando si ama se stessi, colui che ama e ciò che è amato sono la stessa cosa; come amare ed essere amato sono allo stesso modo la medesima cosa, quando qualcuno ama se stesso. Si esprime due volte la medesima cosa, quando si dice: ama se stesso ed è amato da sé. Allora amare non è cosa diversa che essere amato, proprio come colui che ama non è diverso da colui che è amato. Ma resta tuttavia che l'amore e ciò che è amato anche allora sono due cose. Infatti quando qualcuno ama se stesso, non c'è amore, se anche l'amore stesso non è amato. Ora amare se stesso ed amare il proprio amore sono due cose diverse. L'amore infatti non si ama, se esso già non ama qualcosa, perché dove non si ama nulla non c'è amore. Quando dunque qualcuno si ama vi sono due cose: l'amore e ciò che è amato, perché allora chi ama e ciò che è amato sono una sola cosa. Sembra dunque illogico concludere che ovunque ci sia amore ci siano per ciò stesso tre cose. Prescindiamo, in questa considerazione, dai molti altri elementi costitutivi dell'uomo [14](#), e al fine di porre nella più grande chiarezza possibile l'oggetto della nostra presente ricerca, trattiamo del solo spirito. Lo spirito dunque, quando ama se stesso, manifesta due cose: lo spirito e l'amore. Ma che cosa è amarsi, se non voler essere disponibile a sé per fruire di sé? E, quando vuole essere nella stessa misura in cui è, la volontà è allora adeguata allo spirito e l'amore adeguato a colui che ama. E se l'amore è una sostanza, non è certamente corpo, ma spirito (*spiritus*); nemmeno l'anima intellettuale (*mens*) è corpo, ma è spirito (*spiritus*). Tuttavia l'amore e l'anima intellettuale non sono due spiriti, ma uno spirito solo; né due essenze, ma una sola, e tuttavia vi sono due realtà che ne formano una sola: colui che ama e l'amore, o, per dirla in altro modo: ciò che è amato e l'amore. E queste due cose dicono relazione mutua l'una all'altra, perché colui che ama dice relazione all'amore, e l'amore a colui che ama. Infatti, chi ama, ama per mezzo di qualche amore e

l'amore appartiene a uno che ama. Anima intellettiva e spirito al contrario non si dicono in senso relativo, ma designano l'essenza. Infatti non è per la loro appartenenza ad un uomo che l'anima intellettiva e lo spirito sono anima intellettiva e spirito. Togliete all'uomo ciò che lo costituisce, cioè l'unione con il corpo: se togliete dunque il corpo, l'anima intellettiva e lo spirito restano; se si toglie, al contrario, colui che ama, non c'è più amore e, tolto l'amore, non c'è più chi ami. Perciò in quanto dicono relazione mutua, sono due, ma considerati in senso assoluto, ciascuno è spirito e tutti e due insieme sono un solo spirito; ciascuno è anima intellettiva e tutti e due insieme sono una sola anima intellettiva. Dove trovare dunque una trinità? Concentriamo il più possibile la nostra attenzione e imploriamo la luce eterna di illuminare le nostre tenebre e vediamo in noi, per quanto ci è concesso, *l'immagine di Dio* 15.

Lo spirito e la conoscenza che ha di sé

3. 3. Lo spirito non può amare se stesso se anche non si conosce; come può infatti amare ciò che ignora?. È veramente da insensati affermare che è in virtù di una conoscenza generica o specifica che lo spirito si crede simile agli altri spiriti, conosciuti da esso per esperienza, e grazie a questa conoscenza ama se stesso. Come conosce lo spirito un altro spirito se non conosce se stesso? Lo spirito non conosce gli altri spiriti ed ignora se stesso, come l'occhio del corpo che vede gli altri occhi, ma non vede se stesso 16. Infatti con gli occhi del corpo vediamo i corpi, perché i raggi che essi emettono e che toccano gli oggetti che guardiamo 17 non possiamo rifrangerli e farli ritornare su di essi, a meno di non guardare in uno specchio 18. Questo è oggetto di discussione molto sottile ed oscura fino a quando non si sia dimostrato con tutta chiarezza che la realtà è o non è così. Ma qualunque sia questa forza che permette agli occhi di vedere, si tratti di irradiazione o altra cosa diversa, questa forza, con gli occhi, non la possiamo vedere; ma è con lo spirito che noi indaghiamo e, se è possibile, è con lo spirito che noi comprendiamo questo fenomeno 19. Perciò lo spirito, come raccoglie per mezzo dei sensi del corpo le conoscenze delle realtà corporee, così raccoglie le conoscenze delle realtà incorporee per mezzo di se stesso. Dunque conosce anche se stesso per mezzo di se

stesso, perché incorporeo 20. Infatti, se non si conosce, non si ama.

Spirito, amore e conoscenza di sé, loro distinzione ed uguaglianza

4. 4. Ma come sono due cose lo spirito ed il suo amore, quando lo spirito ama se stesso, così sono due cose lo spirito e la sua conoscenza quando conosce se stesso. Dunque lo spirito, il suo amore e la sua conoscenza sono tre cose e queste tre cose non ne fanno che una e, quando sono perfette, sono uguali. Se infatti l'amore con cui lo spirito si ama è inadeguato al suo essere, come se, per esempio, lo spirito si ama nella misura in cui deve essere amato il corpo dell'uomo, mentre esso è superiore al corpo, pecca e il suo amore non è perfetto. Così se l'amore con cui si ama sarà superiore a quello che merita il suo essere, come se si ama nella misura in cui si deve amare Dio, essendo esso incomparabilmente inferiore a Dio, ancora una volta pecca gravemente e l'amore che ha di sé non è perfetto. Più perverso e più iniquo è il suo peccato, quando ama il corpo nella misura in cui si deve amare Dio. Similmente la conoscenza, se è inferiore all'oggetto conosciuto e pienamente conoscibile, è imperfetta. Se invece è superiore, allora il soggetto conoscente vale più dell'oggetto conosciuto; così la conoscenza che si ha di un corpo è superiore al corpo che tale conoscenza ci rende noto. Infatti la conoscenza è una specie di vita nella ragione di colui che conosce, mentre il corpo non è vita. E la vita, qualunque essa sia, è superiore al corpo, qualunque esso sia, non in volume, ma in potenza. Ma quando lo spirito conosce se stesso, la sua conoscenza non è superiore al suo essere, perché è esso che conosce, esso che è conosciuto. Quando dunque conosce se stesso tutto intero e niente altro con sé, la sua conoscenza è uguale ad esso perché, quando si conosce, non trae la sua conoscenza da un'altra natura. E quando si percepisce tutto intero e niente più, non è né inferiore né superiore. A ragione abbiamo detto dunque che queste tre cose, quando sono perfette, sono necessariamente uguali.

Unità di sostanza tra spirito, conoscenza ed amore, che sono distinti per la relazione

4. 5. Nello stesso tempo ci accorgiamo anche, per quanto ci è possibile, che queste cose sussistono nell'anima e quasi da implicite diventano esplicite, così da farsi avvertire ed analizzare quale sostanza o, per così dire, essenza, non come esistenti in un soggetto alla maniera del colore o della figura o di altre qualità o quantità in un corpo ²¹. Tutte queste proprietà sono limitate al soggetto in cui si trovano. Infatti questo colore o la forma di questo corpo non possono essere anche quelli di un altro corpo. Invece lo spirito con l'amore con cui si ama, può amare altra cosa diversa da sé. Ed allo stesso modo lo spirito non conosce solo se stesso, ma anche molte altre cose. Dunque l'amore e la conoscenza non ineriscono allo spirito come ad un soggetto, ma si trovano, anch'essi, come lo spirito, in senso sostanziale, perché, anche se li esprimiamo in senso relativo riferendoli l'uno all'altra, considerati a parte esistono ciascuno nella loro propria sostanza. La loro relazione non è come quella del colore e dell'oggetto colorato, che sono relativi l'uno all'altro, ma nel senso che il colore è nel corpo colorato senza avere in sé la propria sostanza, perché il corpo colorato è sostanza, ma il colore è nella sostanza. La relazione di cui parliamo è invece come quella che esiste tra due amici, che sono ambedue uomini e quindi due sostanze; quando li si designa con il nome di uomini, non si dicono in senso relativo, ma amici si dicono in senso relativo.

Sono inseparabili

4. 6. Così, sebbene sia sostanza colui che ama e conosce, sia sostanza la sua conoscenza e sostanza sia il suo amore, tuttavia colui che ama e l'amore, o colui che conosce e la conoscenza, sono termini relativi l'uno all'altro, come lo sono gli amici. Invece l'anima intellettiva o lo spirito non debbono essere considerati termini relativi, come nemmeno gli uomini sono realtà relative. Tuttavia se gli amici possono essere separati tra loro, non lo possono al contrario chi ama e il suo amore, chi conosce e la sua conoscenza. È vero che anche gli amici sembra che possano stare separati fisicamente, ma non spiritualmente, in quanto amici, ma può accadere tuttavia che un amico incominci ad odiare l'amico e per ciò stesso cessi d'essere amico, all'insaputa dell'altro, che ancora lo ama. Se invece cessa di esistere l'amore con cui lo spirito si ama,

nello stesso tempo lo spirito cessa di amare. Così pure, se cessa di esistere la conoscenza con cui lo spirito si conosce, nello stesso momento lo spirito cessa di conoscersi. Alla stessa maniera, è naturale, non c'è testa se non c'è un corpo di cui è testa. Essi sono termini relativi sebbene siano anche sostanze, perché la testa e ciò di cui è testa sono realtà fisiche; e se non ci sarà il corpo, non ci sarà un qualcosa che porti la testa. Tuttavia queste due realtà possono venir separate l'una dall'altra, ma per le cose dello spirito è impossibile.

Sono di una identica sostanza, ma non confusi

4. 7. Vi sono dei corpi che non si possono assolutamente sezionare e dividere, tuttavia, se non fossero costituiti da parti, non sarebbero corpi. La parte dunque dice relazione al tutto, perché ogni parte è parte di un tutto ed il tutto è tutto per tutte le sue parti. Ma poiché parte e tutto sono corpi, essi non hanno solo valore relativo, ma esistono anche in senso sostanziale. Si dirà, forse, allora, che lo spirito è il tutto, mentre l'amore con cui si ama e la conoscenza con cui si conosce sono come le sue parti, due parti dalle quali quel tutto è costituito? O forse ci sono tre parti uguali, di cui un tutto unico sarebbe la somma? Ma nessuna parte abbraccia il tutto, di cui è parte. Invece lo spirito, quando si conosce tutto intero, cioè si conosce perfettamente, la sua conoscenza penetra tutto il suo essere e, quando si ama perfettamente, si ama tutto ed il suo amore penetra tutto il suo essere. E dunque dobbiamo forse ragionare, quando si tratta della compresenza dello spirito, della conoscenza e dell'amore come si ragiona dell'acqua, del vino e del miele che fanno una sola pozione in cui ciascuno dei liquidi si trova sparso in tutta la massa e tuttavia vi sono tre cose (perché non vi è alcuna parte della pozione che non le contenga: infatti questi liquidi non sono giustapposti, come sarebbero l'acqua e l'olio, ma intimamente fusi; tutti sono sostanze, e tutto il liquido non è, in qualche modo, che una sola sostanza composta da tre)? Ma l'acqua, il vino e il miele non appartengono ad una sola sostanza, sebbene dalla loro mescolanza risulti l'unica sostanza della pozione. Non vedo al contrario come quelle tre realtà non siano di una stessa essenza, dato che è lo spirito che ama se stesso, ed è lo spirito che conosce se

stesso, e l'unione di queste tre realtà è tale che per nessun'altra cosa lo spirito è oggetto di amore o di conoscenza. Tutte e tre queste cose è necessario dunque che appartengano ad un'unica e medesima essenza. E perciò se fossero come fuse in una mescolanza, esse non potrebbero essere tre, e non potrebbero essere in relazione scambievole. Se si fanno con un unico ed identico oro tre anelli simili, sebbene intrecciati l'un l'altro, essi sono in mutua relazione, perché sono simili; infatti ogni simile è simile a qualcosa. C'è dunque una trinità di anelli ed un oro unico. Ma se si fondono insieme, e ciascuno si mescola con la massa totale, quella trinità scompare, non esisterà assolutamente più. E non solo si parlerà di un medesimo oro com'era nei tre anelli, ma non esisteranno più i tre oggetti d'oro.

Immanenza e circuminsessione di spirito, amore e conoscenza di sé

5. 8. Ma quando lo spirito si conosce e si ama, in quelle tre realtà - lo spirito, la conoscenza, l'amore - resta una trinità; e non c'è né mescolanza né confusione, sebbene ciascuna sia in sé, e tutte si trovino scambievolmente in tutte, ciascuna nelle altre due, e le altre due in ciascuna. Di conseguenza *tutte in tutte* 22. Infatti lo spirito è certamente in sé, perché si dice spirito in relazione a se medesimo, sebbene, come conoscente, conosciuto e conoscibile, esso sia relativo alla conoscenza con cui si conosce; ed anche in quanto amante, amato o amabile dica relazione all'amore con cui si ama. E la conoscenza, sebbene si riferisca allo spirito, che conosce o è conosciuto, tuttavia la si dice conosciuta o conoscente in se stessa; infatti la conoscenza con cui lo spirito si conosce non è sconosciuta a se stessa. E sebbene l'amore si riferisca allo spirito che ama e di cui è l'amore, tuttavia è amore anche in se stesso, cosicché esiste anche in se stesso, perché anche l'amore è amato e non può essere amato che con l'amore, cioè con se stesso. Sicché ciascuna di queste realtà, considerata a parte, esiste in se stessa. L'una poi è nell'altra così: lo spirito che ama nell'amore, l'amore nella conoscenza dello spirito che ama, la conoscenza nello spirito che conosce. Ciascuna è nelle altre due così: lo spirito che conosce ed ama se stesso è nel suo amore e nella sua conoscenza; l'amore dello spirito che si ama e si conosce è nello spirito e nella sua conoscenza; e la conoscenza dello

spirito che si conosce e si ama è nello spirito e nel suo amore, perché si ama come conoscente e come amante. E per questo anche le altre due sono in ciascuna, perché lo spirito che si conosce ed ama è con la sua conoscenza nell'amore e con il suo amore nella conoscenza; anche l'amore stesso e la conoscenza sono insieme nello spirito che si ama e si conosce. Come poi ognuna sia tutta in tutte lo abbiamo già mostrato sopra: lo spirito ama tutto se stesso, conosce tutto se stesso, conosce tutto il proprio amore, ama tutta la conoscenza di sé, se queste tre cose sono perfette in se stesse. Così queste tre realtà sono in modo meraviglioso inseparabili tra loro, e tuttavia ciascuna di esse, considerata a parte, è sostanza, e tutte insieme sono una sola sostanza o essenza, sebbene nel contempo si predichino in vicendevole relazione.

La duplice conoscenza dello spirito

6. 9. Ma quando lo spirito umano conosce ed ama se stesso, non conosce ed ama qualcosa di immutabile. Diversa è la maniera con cui ciascun uomo, attento a ciò che accade in lui, esprime il suo spirito con la parola, altra quella in cui definisce lo spirito umano con una conoscenza specifica o generica. Così quando un uomo mi parla del suo proprio spirito e mi dice se comprende o no questa o quella cosa, se vuole o no questa o quella cosa, io gli credo; ma quando dice la verità sull'essenza generica o specifica dello spirito umano riconosco ed approvo. Appare chiaro che: altra cosa è ciò che ciascuno vede in se stesso e a chi lo ascolta offre da credere, ma non da vedere; altra cosa è ciò che vede nella verità stessa che può vedere anche chi lo ascolta; la prima cosa può cambiare con il tempo, la seconda è immutabile per l'eternità. Perché non è vedendo con gli occhi corporei una moltitudine di spiriti che ci facciamo una conoscenza generica o specifica dello spirito umano, unificando i caratteri simili, ma noi intuiamo l'inviolabile verità secondo la quale definiamo in modo perfetto, in quanto è possibile, non ciò che lo spirito di ciascun uomo è, ma ciò che deve essere secondo le ragioni eterne.

Le verità eterne

6. 10. Così pure, per quanto concerne le immagini delle cose materiali attinte per mezzo dei sensi del corpo e come infuse nella memoria, per mezzo delle quali ci formiamo, anche delle cose che non abbiamo visto, delle rappresentazioni immaginarie (siano, queste immagini, diverse o, per caso, corrispondenti alla realtà), è ancora secondo regole del tutto diverse, regole immutabili che trascendono il nostro spirito, che noi le approviamo o disapproviamo in noi stessi, quando le approviamo o disapproviamo secondo il retto giudizio. Infatti anche quando mi ricordo delle mura di Cartagine che ho visto, ed immagino quelle di Alessandria che non ho visto, e preferisco tra queste rappresentazioni presenti alla mia immaginazione talune ad altre, la mia preferenza è razionale; si afferma e brilla al di sopra di esse il giudizio di verità e gli danno fermezza le regole incorruttibili del suo diritto; e sebbene sia quasi velato da una nube di immagini materiali, esso non ne è avvolto e non si confonde con esse.

6. 11. Ma mi interessa sapere se io sotto questa caligine o in essa possa essere come isolato dal cielo sereno, o se invece possa, come suole accadere sulla cima elevata delle montagne, trovarmi tra i due godendo dell'aria pura, contemplando al di sopra di me la luce limpidissima e al di sotto le densissime nubi. Infatti da che proviene che io mi infiammi di amore fraterno quando sento dire che un uomo ha, per la bellezza e fermezza della fede, sopportato dei tormenti troppo crudeli? E se mi si indica con il dito questo stesso uomo, desidero unirmi a lui, desidero farglielo comprendere e legarmi a lui con l'amicizia. E dunque se mi si presenta l'occasione propizia mi avvicino, gli parlo, converso con lui, gli esprimo, come posso, il mio affetto, voglio che egli mi ripaghi l'affetto e me lo dica, provoco il nostro abbraccio spirituale basandomi sulla fede in ciò che mi è stato detto, perché non posso in poco tempo espletare la mia indagine e penetrare nel suo interno. Amo questo eroe della fede con amore casto e fraterno. Ma se nella nostra conversazione mi confessa o mi lascia intendere incautamente che egli ha su Dio delle idee indegne di Dio e che ciò che desidera in Dio è ancora qualcosa di carnale e che ha sopportato quei tormenti per sostenere tale errore o per cupidigia di un lucro desiderato, o vano desiderio di gloria umana, subito l'amore che mi portava verso di lui, offeso e come respinto dall'ostacolo, si ritira dall'uomo che non ne è più degno, ma tuttavia rimane in quella forma ideale, che me lo aveva

fatto amare quando lo credevo degno. A meno che non lo ami ora perché divenga tale quale ho visto che non era. Tuttavia in quell'uomo nulla è cambiato: ma può mutarsi per diventare ciò che avevo creduto che fosse inizialmente. Però nel mio spirito senza dubbio è mutata la valutazione che avevo di lui: essa era diversa prima da quello che ora è, ma è lo stesso amore che si è distolto dal desiderio della fruizione per tendere alla benevolenza, e questo per il comando della giustizia immutabile e trascendente. È lo stesso ideale di verità stabile ed incrollabile - il quale mi faceva fruire di quell'uomo, ritenendolo buono, e che mi fa ora volere che divenga buono, con la luce della ragione incorruttibile e purissima - che inonda della sua serena eternità lo sguardo del mio spirito e quella nube dell'immaginazione che vedo al di sotto, quando penso a quell'uomo che avevo visto. Così quando mi ricordo un arco curvato in forma bella ed esatta, che ho visto, per esempio, a Cartagine, l'oggetto materiale trasmesso allo spirito per mezzo degli occhi, passato nella memoria, suscita una rappresentazione immaginaria. Ma ciò che contemplo con lo spirito, secondo cui approvo la sua bellezza, e secondo cui lo correggerei se non mi piacesse, è tutt'altra cosa. E così giudichiamo di queste cose corporee secondo la verità eterna che percepisce l'intuizione dell'anima razionale. Queste cose invece, se presenti, noi le tocchiamo con i sensi del corpo; se assenti ricordiamo le loro immagini conservate nella memoria, o secondo la loro rassomiglianza, le immaginiamo tali come le faremmo nella realtà, se ne avessimo la volontà e i mezzi. Una cosa è dunque rappresentarsi con l'anima (*animus*) le immagini dei corpi, o vedere per mezzo del corpo le cose materiali, altra cosa intuire con la pura intelligenza, al di sopra dello sguardo dello spirito, le ragioni e l'arte ineffabilmente bella di tali immagini.

La generazione del verbo umano

7. 12. Dunque in quella eterna verità, secondo la quale sono state create tutte le cose temporali, vediamo, con lo sguardo dello spirito, la forma che è il modello del nostro essere, e di quanto facciamo in noi o nei corpi, quando agiamo secondo la vera e retta ragione; e la conoscenza vera che grazie ad essa noi concepiamo l'abbiamo come verbo presso di noi, un verbo che generiamo dicendolo al di dentro

di noi e che nascendo non si separa da noi. Quando parliamo ad altri, restando il verbo a noi immanente, ricorriamo all'aiuto della parola o di un segno sensibile per provocare anche nell'anima di chi ascolta, mediante un'evocazione sensibile, un qualcosa di somigliante a ciò che permane nell'anima di chi parla. Così nulla facciamo con le membra del nostro corpo, nei gesti o nelle parole, con cui approviamo o disapproviamo la condotta degli uomini, che non anticipiamo con un verbo espresso nell'intimo di noi stessi. Nessuno infatti fa qualcosa volontariamente, che prima non l'abbia detto nel suo cuore.

7. 13. Questo verbo è concepito per amore o della creatura o del Creatore, cioè o della natura mutevole, o della verità immutabile.

Concupiscenza e carità

8. 13. È dunque per concupiscenza o per carità; non che non si debba amare la creatura, ma se questo amore viene riferito al Creatore, non sarà più concupiscenza, ma carità. C'è infatti concupiscenza, quando la creatura è amata per se stessa. Allora non è più di utilità per chi ne usa, ma corrompe chi di essa fruisce. Dato perciò che la creatura o ci è uguale o ci è inferiore, bisogna usare di quella inferiore in vista di Dio, fruire invece di quella uguale, ma in Dio. Come infatti tu devi compiacerti di te stesso, non in te stesso bensì in Colui che ti ha creato, così pure di colui che ami come te stesso. Di noi dunque e dei fratelli fruiamo in Dio e non osiamo abbandonarci a noi stessi e lasciarci trascinare, per così dire, verso il basso. Il verbo nasce quando un pensiero ci attira al peccato o a far bene. Mediatore tra il nostro verbo e la mente da cui è generato, l'amore dunque li unisce e si stringe con loro due, come terzo elemento, in un abbraccio spirituale senza con essi confondersi.

Il verbo nell'amore delle cose spirituali e nell'amore delle cose carnali

9. 14. Il verbo è identico nella sua concezione e nella sua nascita, quando la volontà si riposa nella conoscenza, cosa che accade nell'amore delle cose spirituali. Colui che, per esempio, conosce

perfettamente ed ama perfettamente la giustizia, è già giusto, anche prima che debba tradurre questo ideale di giustizia in un atto esteriore mediante le membra del corpo. Al contrario, nell'amore delle cose carnali e temporali, è come nella generazione degli animali; una cosa è la concezione del verbo, un'altra il parto. In questo caso infatti ciò che si concepisce con il desiderio, nasce con il conseguimento. Perché non basta all'avarizia conoscere ed amare l'oro, se anche non lo possiede; non basta conoscere ed amare i piaceri della tavola e del letto, se non se ne gode di fatto; né conoscere ed amare gli onori ed il potere, se non li si consegue. Ma anche quando si posseggono tutti, questi beni non bastano. È detto: *Chi berrà di questa acqua, tornerà ad aver sete* 23. Perciò è detto nel Salmo: *Ha concepito il dolore e generato l'iniquità* 24. Il Salmista dice che si concepisce *il dolore* o *la pena*, quando si concepiscono le cose che non basta conoscere e volere, e l'anima arde e soffre nella sua indigenza fino a quando non abbia raggiunto quelle cose e non le abbia quasi date alla luce. Da ciò deriva che nella lingua latina si dice non senza una certa eleganza: *parta* (partoriti) e *reperta*, *comperta* (trovati, scoperti), parole che secondo l'assonanza sembrano derivare da *partus* (parto). Perché: *La concupiscenza quando ha concepito, genera il peccato* 25. Di qui il grido del Signore: *Venite a me voi tutti che siete affaticati e stanchi* 26, ed in un altro passo dice: *Guai alle donne incinte ed allattanti in quei giorni* 27. E dunque, riferendo ogni buona azione o ogni peccato alla nascita di un verbo, dice: *Dalle tue parole sarai giustificato, e dalle tue parole sarai condannato* 28, intendendo parlare non delle labbra visibili, ma di quelle interiori, invisibili, del pensiero e del cuore.

Solo la conoscenza amata è verbo dello spirito

10. 15. Si ha dunque motivo di chiedersi se ogni conoscenza è verbo o lo è soltanto la conoscenza amata. Infatti noi conosciamo anche le cose che odiamo; ma non si deve dire che sono concepite e generate dall'anima le cose che ci dispiacciono. Perché non tutto ciò che ci tocca in qualche modo è concepito, ma alcune cose ci toccano per essere soltanto conosciute senza che, come tali, meritino il nome di verbo, come quelle di cui ora trattiamo. In un senso si dice verbo la parola, le cui sillabe - sia che si pronuncino, sia che si pensino -

occupano un certo spazio di tempo; in un senso diverso tutto ciò che è conosciuto si dice verbo impresso nell'anima, fintantoché la memoria può esprimerlo e definirlo, sebbene la cosa in sé dispiaccia; in un altro senso infine si parla di verbo quando piace ciò che lo spirito concepisce. Secondo quest'ultima accezione della parola "verbo" va intesa l'espressione dell'Apostolo: *Nessuno dice: Signore Gesù, se non nello Spirito Santo* 29. Ma è secondo un'altra accezione della parola "verbo" che si debbono intendere le parole di coloro di cui il Signore dice: *Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli* 30. Ma quando ciò che odiamo ci ispira una giusta avversione e lo disapproviamo a ragione, noi approviamo questa disapprovazione e ce ne compiacciamo, e c'è il verbo. Non è la conoscenza dei difetti che ci dispiace, ma sono i difetti in se stessi. Infatti mi piace conoscere e definire cosa sia l'intemperanza, e questo è il suo verbo. Così l'ideale artistico non esclude la conoscenza di alcuni difetti, ed a ragione si trova che è una cosa buona conoscerli, quando il conoscitore discerne la presenza e l'assenza di una qualità, come si distingue l'affermazione dalla negazione e l'essere dal non-essere; ma essere privi di una qualità e cadere in un difetto è cosa condannabile. Definire l'intemperanza, dire il suo verbo, fa parte della scienza morale: essere intemperante appartiene a ciò che disapprova la morale. Come sapere e definire che cos'è un solecismo fa parte delle regole del linguaggio, proferire un solecismo è un difetto che queste regole condannano. Il verbo, di cui ora vogliamo discernere e suggerire la natura, è dunque la conoscenza unita all'amore. Ecco perché quando lo spirito si conosce e si ama, il suo verbo gli è unito tramite l'amore. E poiché ama la conoscenza e conosce l'amore, il verbo è nell'amore e l'amore nel verbo e tutti e due nello spirito che ama e dice il verbo.

La conoscenza dello spirito è sua immagine e suo verbo

11. 16. Ma ogni conoscenza che attinge la conformità di una cosa alla sua idea è simile alla realtà che conosce. C'è infatti un altro tipo di conoscenza che attinge la privazione in rapporto all'idea e che esprimiamo quando disapproviamo qualcosa. Ma la disapprovazione di questa privazione è un elogio dell'idea e per questo la si approva. Dunque l'anima ha in sé una qualche similitudine dell'idea

conosciuta sia quando essa piace, sia quando la sua assenza dispiace. Perciò nella misura in cui conosciamo Dio noi gli siamo simili, ma non simili fino all'uguaglianza, perché non lo conosciamo tanto quanto egli conosce se stesso. E quando con un verbo sensibile conosciamo i corpi, si produce nella nostra anima una certa somiglianza di essi, che è la loro immagine presente nella memoria, perché non sono affatto i corpi stessi che sono nella nostra anima, quando li pensiamo, ma le loro immagini, e perciò cadiamo in errore quando prendiamo quelle per questi, poiché l'errore consiste nel prendere una cosa per un'altra; e tuttavia l'immagine del corpo nell'anima è superiore alla forma corporea, in quanto appartiene ad una natura superiore, cioè ad una sostanza vivente, quale è l'anima. Allo stesso modo, quando conosciamo Dio, sebbene diventiamo migliori di quello che eravamo prima di conoscerlo, soprattutto quando questa conoscenza, provocando la compiacenza e l'amore che merita, è verbo e diviene una somiglianza di Dio, tuttavia essa è inferiore a Dio, perché appartiene ad una natura inferiore: l'anima infatti è creatura, Dio è Creatore. Da questo si deduce che, quando lo spirito si conosce ed approva, questa conoscenza è il suo verbo che gli è del tutto uguale e adeguato, e ciò ad ogni istante, perché non è una conoscenza di natura inferiore, come il corpo, né di una natura superiore, come Dio. E poiché la conoscenza rassomiglia a ciò che conosce, cioè a ciò di cui essa è conoscenza, ha una somiglianza perfetta e adeguata la conoscenza con cui lo spirito stesso, che conosce, conosce se stesso. Perciò è immagine e verbo, perché da esso è espressa, allorché nell'atto della conoscenza ad esso si eguaglia e ciò che è generato è uguale al generante.

Perché lo spirito non genera l'amore di sé?

12. 17. Che è dunque l'amore? Non è esso un'immagine? un verbo? non è esso generato?. Perché lo spirito genera la sua conoscenza, quando si conosce; e non genera il suo amore, quando si ama? Infatti se esso è causa della sua conoscenza, perché è conoscibile, è anche causa del suo amore, perché è amabile. Dunque è difficile dire perché non generi tutti e due. Questa stessa questione si pone a proposito della Trinità suprema, Dio onnipotente creatore, *ad immagine* del quale *l'uomo è stato creato* 31, e ingenera molto spesso

questa difficoltà per gli uomini che la verità divina, per mezzo del linguaggio umano, invita alla fede; perché non si crede o non si pensa che anche lo Spirito Santo è stato generato da Dio Padre, cosicché anche lui si chiami figlio? È ciò che ci sforziamo ora di investigare in qualche modo, nello spirito umano, affinché, partendo da una immagine inferiore, nella quale la nostra stessa natura, interrogata in qualche maniera, ci offre delle risposte che sono più alla nostra portata, dirigiamo lo sguardo del nostro spirito meglio esercitato dalla creatura illuminata alla luce immutabile; sempre supponendo tuttavia che la verità stessa ci abbia persuasi che lo Spirito Santo è carità, come non vi è dubbio per nessun cristiano che il Figlio è *il Verbo di Dio* 32. Ritorniamo dunque a questa immagine creata, cioè allo spirito razionale, per interrogarlo e considerarlo più attentamente circa questa questione. Infatti in essa si produce nel tempo la conoscenza di alcune cose che prima non c'era, e l'amore di alcune cose che prima non erano amate, e questo ci fa vedere in maniera più distinta ciò che abbiamo da dire; perché al linguaggio che si sviluppa esso stesso nel tempo è più facile spiegare una cosa che si inserisce nell'ordine del tempo.

Soluzione del problema: lo spirito, la conoscenza e l'amore di sé, immagine della Trinità

12. 18. Anzitutto sia chiaro che può accadere che vi sia una cosa conoscibile, cioè che si potrà conoscere e che tuttavia si ignora; e che, al contrario, non può accadere che si conosca ciò che è inconoscibile. Si deve dunque tenere come evidente che ogni cosa che noi conosciamo co-ingenera in noi la conoscenza che abbiamo di essa. Infatti la conoscenza è generata da tutti e due, dal conoscente e dal conosciuto 33. Perciò, quando lo spirito conosce se stesso, esso solo genera la sua conoscenza, perché esso è insieme il conosciuto e il conoscente. Esso era conoscibile a sé, anche prima che si conoscesse, ma non era in esso la conoscenza di sé, quando esso non conosceva se stesso. Per il fatto che si conosce, genera una conoscenza uguale a sé, perché non si conosce meno di quello che è, e la sua conoscenza non è quella di un'altra essenza, e questo non solo perché è esso che conosce, ma anche perché conosce se stesso, come abbiamo detto prima. Che dobbiamo dunque dire dell'amore?

Perché non riteniamo ugualmente che, quando ama se stesso, lo spirito genera anche il suo amore? Infatti esso era amabile a sé anche prima che si amasse, perché poteva amare se stesso; come era conoscibile a sé anche prima che si conoscesse, perché poteva conoscersi. Infatti, se non fosse conoscibile a sé, non avrebbe mai potuto conoscersi. Perché allora non si dice che, amandosi, genera il suo amore come, conoscendo se stesso, genera la sua conoscenza? Sarà forse perché appare sì ben chiaro che il principio dell'amore è ciò da cui procede e l'amore procede dallo spirito che è amabile a sé prima di amarsi e dunque è lo spirito il principio dell'amore di sé con cui si ama, ma non si può dire secondo verità che è generato da esso, come la conoscenza di sé con cui si conosce, perché è per mezzo della conoscenza che è già stato scoperto (*inventum*) ciò che, si dice, è generato (*partum*) e riprodotto (*reperitum*), scoperta che è spesso preceduta da una ricerca che non si appaga che giungendo a questo suo termine? Infatti la ricerca è desiderio di scoprire (*inveniendi*), o, che è la stessa cosa, di riprodurre (*reperiendi*). Le cose che si riproducono (*reperiuntur*), è come se si generassero (*pariuntur*); per cui sono simili ad una prole, e dove accade ciò se non nella conoscenza? Là infatti, come esprimendosi, vengono formate. Perché se già esistevano le cose che la ricerca scopre, non esisteva tuttavia la conoscenza, che paragoniamo ad un figlio che nasce. Il desiderio che ispira la ricerca procede da chi cerca e sta, in qualche modo, in sospeso e non riposa nel termine cui tende se non quando ciò che è cercato, una volta trovato, sia unito a colui che cerca. E questo appetito, cioè questa ricerca, sebbene non sembri essere amore - perché con l'amore si ama ciò che già si conosce e qui non si tratta che di una tendenza a conoscere -, tuttavia è qualcosa dello stesso genere. Infatti la si può già chiamare volontà, perché chiunque cerca vuole trovare ³⁴ e, se si cerca qualcosa che appartiene alla conoscenza, chiunque cerca vuol conoscere. E se lo vuole con ardore ed insistenza si dice che "studia", termine che si suole riservare soprattutto per esprimere la investigazione e l'acquisizione di tutti i tipi di scienze. Perciò il parto dell'anima è preceduto da un desiderio, grazie al quale cercando e trovando ciò che vogliamo conoscere, nasce la prole, che è la stessa conoscenza. Di conseguenza questo desiderio che è causa della concezione e della nascita della conoscenza non si può dire, se si vuole parlare propriamente, "parto" e "figlio". E questo stesso desiderio, che spinge verso la cosa da conoscere, diventa amore della cosa

conosciuta quando possiede ed abbraccia questa prole in cui si compiace, cioè la conoscenza, e la unisce al principio generatore. Ed ecco una certa immagine della Trinità: lo spirito, la sua conoscenza che è la sua prole ed il verbo generato da esso, e, in terzo luogo, l'amore; *e queste tre realtà fanno una sola cosa* 35 ed una sola sostanza. Né è inferiore la prole allo spirito, fintantoché questo si conosce in maniera adeguata al suo essere; né è inferiore l'amore, fintantoché lo spirito si ama in misura adeguata alla conoscenza di sé ed al suo essere.

LIBRO DECIMO

L'amore dell'anima che cerca non è amore di una cosa sconosciuta

1. 1. Per spiegare ora queste stesse cose in maniera più rigorosa e chiara, occorre un'attenzione più penetrante. Anzitutto, poiché nessuno può amare una cosa del tutto sconosciuta, bisogna esaminare con cura di quale natura sia l'amore di coloro che si dedicano allo studio, cioè di coloro che non sanno ancora, ma desiderano conoscere una scienza, qualunque essa sia. Se si tratta di cose a proposito di cui non si suole usare la parola studio, il nostro amore per esse scaturisce ordinariamente da ciò che ne abbiamo sentito dire; così l'anima si accende del desiderio di vedere e di godere una cosa per la fama della sua bellezza, perché essa possiede una conoscenza generale della bellezza corporea, per il fatto che ha visto molti bei corpi e nel suo interno vi è una norma per cui approva il corpo esteriore che desidera conoscere. Quando questo accade, non si risveglia l'amore di una cosa totalmente sconosciuta perché lo spirito ne conosce altre dello stesso genere. Quando poi amiamo un uomo brutto, del quale non abbiamo visto la fisionomia, lo amiamo per la conoscenza delle sue virtù, che conosciamo nella stessa verità. Se si tratta della conoscenza di nuove scienze, il più delle volte accende in noi il desiderio l'autorità di coloro che le lodano e le celebrano e, tuttavia, se non avessimo impressa nello spirito, come in abbozzo, la nozione di ciascuna scienza, non arderemmo dal desiderio di apprenderla. Chi infatti, per esempio, dedicherebbe la minima cura e fatica allo studio della retorica, se non sapesse in precedenza che essa è la scienza del ben parlare? A volte anche ammiriamo, per sentito dire, o per esperienza, i fini cui mirano le stesse scienze e di conseguenza ardiamo dal desiderio di acquisire la capacità, attraverso lo studio, di poter giungere ad essi. È come se ad un illetterato si dicesse che c'è una scienza, alla portata di tutti, con cui si può trasmettere a qualcuno, sia pure molto lontano, delle parole tracciate con la mano in silenzio, e

raccolte dal destinatario non con le orecchie, ma con gli occhi, ed egli sia testimone di questo fatto; non sarà egli, nel desiderio di sapere come possa fare altrettanto, mosso dall'ardente ricerca di un fine, di cui già possiede la conoscenza? Così si accende il gusto per lo studio in coloro che desiderano apprendere, perché è assolutamente impossibile amare ciò che si ignora totalmente.

Il segno

1. 2. E così pure se qualcuno ode un segno che gli è sconosciuto, per esempio il suono di una parola, di cui ignora il significato, desidera conoscerlo, cioè desidera sapere quale idea evoca questo suono; se, per esempio, ode pronunciare la parola *temetum*, poiché ignora tale parola, ne cerca il senso. Ma è necessario che sappia già che è un segno, cioè che quella parola non è un suono vuoto, ma un suono che significa qualcosa, altrimenti questo trisillabo è già conosciuto e per mezzo del senso dell'udito è stato impresso nell'anima il modo di articolarlo; che altro ci sarebbe da cercare in esso per meglio conoscerlo, dato che tutte le sue lettere e la quantità di ciascuna sillaba sono note, se lo spirito non sapesse nello stesso tempo con tutta evidenza che è un segno e se non si mettesse in esso in movimento il desiderio di conoscere che cosa questa parola significhi? Quanto più dunque la parola è nota, ma senza esserlo pienamente, tanto più l'anima desidera conoscere ciò che le resta da sapere. Se infatti conoscesse solo l'esistenza di questa parola e non sapesse che essa significa qualcosa, non cercherebbe più nulla una volta percepito, con la sensazione, per quanto le era possibile, il suono sensibile. Ma poiché sa già che questa parola non è solo un suono, ma anche un segno, vuole averne la conoscenza perfetta. Ora non si conosce perfettamente alcun segno se non si sa di che cosa sia segno. Colui dunque che si dedica con ardente diligenza a quella ricerca e infiammato dallo zelo persevera nel suo sforzo, si può dire che sia senza amore? Che ama dunque? Certamente non è possibile amare una cosa se non è conosciuta. Né ama queste tre sillabe, perché già le conosce. Si dirà che ciò che ama in esse è il sapere che esse significano qualche cosa? Ma ora non si tratta di questo, non è questo che cerca di sapere, bensì in ciò che si sforza di conoscere, chiediamoci ciò che ama e che certamente non sa ancora; e

precisamente ci stupisce il suo amore, perché sappiamo senza il minimo dubbio che non si può amare se non ciò che è conosciuto. Che ama egli dunque? Egli conosce ed intuisce nelle ragioni delle cose la bellezza di una scienza che racchiude la conoscenza di tutti i segni e l'utilità di un'arte che permette agli uomini uniti in società di comunicarsi tra loro i propri pensieri, perché la vita in società non sia peggiore di qualunque solitudine, come accadrebbe se gli uomini non si comunicassero vicendevolmente i loro pensieri per mezzo del linguaggio. È dunque la bellezza e l'utilità di questo ideale che l'anima vede, conosce ed ama; è essa che cerca di realizzare pienamente in sé, per quanto è possibile, chiunque cerca il significato delle parole che ignora. Infatti una cosa è vedere questo ideale nella luce della verità, altra cosa è il desiderio di realizzarlo in sé. Vede nella luce della verità quale cosa grande e buona sia comprendere e parlare tutte le lingue di tutti i popoli e il non udirne nessuna come straniera e il non essere udito come straniero. Il suo pensiero vede la bellezza di questo sapere e, avendone conoscenza, lo ama. E questa conoscenza è tale ed infiamma talmente l'ardore di coloro che si dedicano allo studio che è verso di essa che si muovono, ad essa aspirano in tutte le loro fatiche spese per rendersi capaci di giungere, alla fine, ad abbracciare nella pratica ciò che preconoscono con la ragione. E così chiunque, per il quale si avvicina la speranza di poter parlare queste lingue, arde di un amore più fervente. Infatti si dedica più ardentemente allo studio di quelle scienze, chi non dispera di acquisirle. Perché chi non ha speranza di conseguire una cosa, sebbene ne veda il valore, o la ama tiepidamente, o non la ama affatto. Così, poiché la maggior parte degli uomini dispera di giungere alla conoscenza di tutte le lingue, per questo ognuno si dedica, per conoscerla, soprattutto allo studio di quella della propria nazione; e, sebbene ci sia qualcuno che si sente incapace di acquisirne una perfetta conoscenza, nessuno tuttavia è così incurante di tale sapere da non volere, quando abbia udita una parola sconosciuta, conoscerne il senso e, se gli è possibile, non si informi e la apprenda. Durante questa ricerca è evidentemente dominato dal desiderio di apprendere e sembra amare una cosa sconosciuta, ma non è così. Infatti tocca la sua anima quell'ideale, che egli conosce e pensa, nel quale risplende la bellezza di una intesa tra le anime, per mezzo della comprensione di parole udite e pronunciate. È essa che infiamma con l'ardore colui che cerca,

certo, ciò che ignora, ma che intuisce ed ama l'ideale verso il quale tende il suo sforzo. Supponiamo, per riprendere il mio primo esempio, che si dica a colui che cerca il senso della parola *temetum*: "Che te ne importa?". Risponderà: "Per non correre il rischio di udire qualcuno pronunciare tale parola e non comprenderlo o di leggerla in qualche parte e ignorare il pensiero dello scrittore". Chi, infine, potrà dirgli: "Rinuncia a comprendere ciò che odi, rinuncia a conoscere ciò che leggi"? Quasi tutte le anime razionali vedono manifestamente la bellezza di un'arte che permette agli uomini di comunicarsi vicendevolmente i loro pensieri, per mezzo dell'enunciazione di parole dotate di significato. A causa di questa bellezza conosciuta ed a causa di essa, amata perché conosciuta, si cerca con ardore il significato di quella parola sconosciuta. Perciò quando quest'uomo udrà e saprà che gli antichi chiamavano *temetum* ¹ il vino, ma che questa parola è ora, nella lingua corrente, caduta in disuso, penserà che è necessario conoscerne il senso per leggere, se ne sia il caso, alcuni scritti antichi. Ma se li giudica inutili, forse penserà che non vale la pena di conservare tale parola nella memoria, perché vede che non risponde affatto a quell'ideale di conoscenza che è per il suo spirito oggetto di intuizione e di amore.

Nessuno ama ciò che non conosce

1. 3. Perciò ogni amore dell'anima che si dà allo studio, cioè che vuole sapere ciò che ignora, non è amore di cosa che ignora, ma di cosa che conosce e per la quale desidera sapere ciò che ignora ². O, se è così curiosa che, non qualche causa conosciuta, ma solo l'amore di conoscere ciò che è sconosciuto la trascini, questa curiosità bisogna certo distinguerla dal vero desiderio di sapere. Ma nemmeno questa curiosità è amore di ciò che è sconosciuto, anzi si dirà più giustamente che è odio di ciò che è sconosciuto, di cui non vuole assolutamente che vi sia nulla, perché desidera conoscere tutto. Ma perché nessuno ci ponga una questione più difficile dicendo che è altrettanto impossibile che alcuno odii ciò che ignora, non mi oppongo alla verità, ma faccio notare che bisogna aver ben chiaro che non è la stessa cosa dire: "Ama sapere ciò che ignora", e: "Ama ciò che ignora". È infatti possibile che vi sia chi ama

conoscere ciò che ignora, ma amare ciò che ignora gli è impossibile. La parola "sapere" non è, nella precedente espressione, superflua, perché chi ama sapere ciò che ignora, non ama ciò che ignora, ma lo stesso sapere. E se non sapesse che cosa significa sapere, non potrebbe dire con tutta sicurezza né che sa qualcosa, né che non lo sa. Non soltanto colui che dice: "So", e dice il vero, sa necessariamente che cosa sia sapere, ma anche colui che dice: "Non so", e lo dice con piena sicurezza e dice il vero, sa perfettamente che cosa sia sapere, perché anch'egli distingue colui che sa da colui che non sa, quando prendendo coscienza di se stesso secondo verità afferma: "Non so". E, se sa di dire il vero, come lo saprebbe se non sapesse che cosa sia sapere?

Esempi

2. 4. Dunque nessun uomo che si dedica allo studio, nessun uomo animato dalla curiosità ama ciò che è sconosciuto, anche quando si sforza di conoscere con insistenza e con molto ardore ciò che non conosce 3. Perché vi può essere un primo caso in cui lo spirito ha una conoscenza generica di ciò che ama ed intende averne anche una conoscenza particolareggiata in qualche singola cosa, o nelle cose singole che non conosce ancora, ma che forse ha sentito esaltare e se ne fa una rappresentazione immaginaria che eccita il suo amore. Ma come se ne fa una rappresentazione, se non a partire dalle cose che già conosceva? Ma se troverà la cosa reale, che ha sentito esaltare, non corrispondente alla forma ideale che se ne era fatta nella sua anima e che è molto familiare al suo pensiero, forse non proverà per essa alcun amore. Ma se la amerà, incomincerà ad amarla a partire dal momento in cui l'ha conosciuta. Perché, poco prima, amava un'altra cosa, l'idea che la sua anima si era formata. Se troverà la cosa, che egli aveva sentito esaltare, simile a questa idea tanto da poter dirle in tutta verità: "già ti amavo", nemmeno in questo caso amava una cosa sconosciuta, ma una cosa che conosceva in quella somiglianza. Oppure vediamo ed amiamo qualcosa nell'esemplare ideale che ci presenta l'eterna ragione - realtà che quando si trova espressa in qualche realtà temporale che ne è l'immagine e che ci elogia coloro che la conoscono per esperienza, noi li crediamo e l'amiamo -, non amiamo qualcosa di

sconosciuto, come abbiamo sufficientemente spiegato prima. O ancora amiamo qualcosa di conosciuto e questo ci spinge a cercare qualcosa di sconosciuto; in tal caso non è l'amore della cosa sconosciuta che è in noi, ma quello della cosa conosciuta, la cui conoscenza ci condurrà a quella di ciò che, ancora sconosciuto, cerchiamo. È il caso della parola sconosciuta di cui ho parlato poco fa. O, infine, è lo stesso conoscere che si ama, ciò che a nessuno che desideri conoscere qualcosa può essere sconosciuto. È per queste ragioni che sembrano amare ciò che è sconosciuto coloro che vogliono sapere qualcosa che ignorano e che pongono troppo ardore nella ricerca perché si possa dire che sono senza amore. Ma credo di aver persuaso coloro che si preoccupano di vedere con diligenza la verità, che le cose stanno in modo del tutto diverso e che non si ama mai una cosa sconosciuta. Ma, poiché gli esempi addotti si riferiscono solo a coloro che desiderano conoscere cose diverse da loro stessi, occorre vedere se, per caso, si manifesti un altro genere di conoscenza, quando lo spirito desidera conoscere se stesso 4.

Lo spirito, quando si cerca, già si conosce

3. 5. Che cosa ama dunque lo spirito quando, ignorando se stesso, cerca con ardore di conoscersi? Ecco infatti che lo spirito cerca di conoscersi e si infiamma in questa ricerca 5. Ama dunque: ma che cosa ama? Se ama se stesso come può farlo, non conoscendosi ancora e non potendo nessuno amare ciò che non conosce? È forse per sentito dire che acquisisce una conoscenza di sé, come accade nelle cose assenti che siamo soliti conoscere per averne sentito parlare? Può darsi allora che non ami se stesso, ma l'idea che si fa di se stesso, forse molto differente da ciò che esso è. Ma supponendo che si faccia di sé una rappresentazione simile a sé, quando esso ama questa rappresentazione si ama prima di conoscersi, perché intuisce qualcosa che è simile a sé; esso conosce dunque altri spiriti, a partire dai quali si fa un'idea di sé e si conosce per mezzo dell'idea generica di spirito. Ma perché allora, conoscendo gli altri spiriti, non conosce se stesso poiché nulla può essergli più presente di se stesso? E se gli accade come agli occhi del corpo che conoscono meglio gli altri che se stessi, allora cessi di cercarsi, perché non si troverà mai 6. Mai infatti gli occhi si

vedranno, se non in uno specchio: ma non si deve ritenere che anche nelle cose spirituali si faccia uso di tali mezzi, cosicché lo spirito si possa conoscere *in* una specie di *specchio* 7. Sarà forse nella ragione della verità eterna che lo spirito vede quanto è bello conoscersi, ama ciò che vede e si sforza di realizzarlo in sé in quanto, sebbene non conosca se stesso, conosce almeno quanto è bello che si conosca? Ma è certamente ben strano che esso non si conosca ancora e conosca quanto sia bello che si conosca. Vede forse un fine eccelso, cioè la sua salvezza e beatitudine, grazie ad una segreta memoria, che non l'ha abbandonato nel suo lontano esilio ed è persuaso di non poter giungere a questo fine, senza conoscersi 8? Così, mentre ama quello, cerca questo. Amando quello che conosce, cerca quello che ignora. Ma perché ha potuto sussistere il ricordo della sua beatitudine e non ha potuto nello stesso tempo perdurare il ricordo di se stesso, in modo che conosca se stesso che vuole raggiungere il fine altrettanto bene che il fine che vuole raggiungere? O forse, quando ama *conoscersi* 9, non ama se stesso che non conosce ancora, ma ama lo stesso conoscere, e sopporterebbe a malincuore di sfuggire alla propria conoscenza, con la quale vuole conoscere tutto? Esso sa che cosa sia conoscere e, amando di conoscere, desidera *conoscere* anche se stesso. Ma dove conosce esso la sua conoscenza, se non si conosce 10? Sa di conoscere altre cose 11, ma non conoscerebbe se stesso? Ma è in sé che conosce che cosa sia conoscere. In che modo dunque si conoscerebbe come conoscente qualcosa, esso che ignora se stesso? Infatti non è un altro spirito che conosce come conoscente, ma se stesso. Conosce dunque se stesso. Quando poi cerca di conoscersi, esso si conosce già nell'atto di cercare. Esso si conosce già, dunque. Perciò non può affatto ignorare se stesso lo spirito che, anche quando si conosce come non conoscente se stesso, per questo stesso fatto si conosce. Se ignorerà che si ignora, non si cercherà per conoscersi. Per questo il fatto stesso che esso si cerca è la prova che esso è a se stesso più noto che sconosciuto. Infatti si conosce come cercante e non conoscente se stesso, quando cerca di conoscersi.

Lo spirito si conosce tutto

4. 6. Che diremo, dunque 12? Che in parte si conosce, e in parte si

ignora 13? Ma è assurdo affermare che non è tutto lo spirito a conoscere ciò che sa. Non dico: "conosce tutto", ma "ciò che sa è tutto lo spirito a saperlo". Quando dunque conosce qualcosa di sé, poiché non può che essere tutto intero soggetto della sua conoscenza, è tutto intero a conoscere se stesso. Ora esso si conosce come conoscente qualcosa e ciò non è possibile a meno che non sia tutto lo spirito a conoscere. Viene dunque da sé conosciuto tutto intero. Inoltre che cosa vi è di esso che gli sia tanto noto, come il sapere che esso vive? Non è possibile che lo spirito esista e non viva, quando esso ha inoltre anche la capacità di comprendere; le anime delle bestie vivono anch'esse, ma non hanno l'intelligenza. Dunque, allo stesso modo che tutto lo spirito è spirito, così tutto lo spirito vive. Ora esso conosce di vivere. Dunque si conosce tutto intero. Infine quando lo spirito cerca di *conoscersi* 14, sa già che è spirito, altrimenti ignorerebbe se cerca se stesso e cercherebbe forse una cosa in luogo di un'altra. Potrebbe darsi che esso non sia spirito ed allora, quando cercasse di conoscere lo spirito, non cercherebbe se stesso. Perciò, dato che lo spirito, quando cerca che cosa è lo spirito, sa che cerca se stesso, sa di certo che esso è spirito. Inoltre, se esso conosce intuitivamente che è spirito e che è tutto intero spirito, si conosce tutto intero. Ma supponiamo che non sappia di essere spirito e quando si cerca sappia solo che si cerca. Corre ancora il rischio di cercare una cosa per un'altra, se ignora che è spirito; per non cercare una cosa per un'altra ha senza dubbio da conoscere ciò che cerca. Ma se conosce ciò che cerca e cerca se stesso, conosce di certo se stesso. Perché dunque cerca ancora? Se in parte si conosce ed in parte si ignora 15, non cerca allora se stesso, ma una parte di sé. Perché quando si parla dello spirito, si parla di tutto lo spirito. D'altra parte se lo spirito sa di non essersi trovato tutto intero, conosce qual è la sua totalità. E così cerca ciò che manca alla sua conoscenza, come siamo soliti fare ritornare nello spirito ciò che è caduto in dimenticanza, ma non del tutto, perché si può riconoscere, quando ce se ne ricorda, che era proprio quello che si cercava. Ma come può venire lo spirito nello spirito, come se potesse non essere nello spirito? Aggiungiamo a questo che se, trovatosi parzialmente, non si cerca tutto intero, tuttavia è tutto intero a cercare se stesso. Esso è dunque tutto intero presente a se stesso e non c'è altro che si debba cercare; manca infatti ciò che viene cercato, non esso che cerca. Quando dunque è tutto intero a cercare se stesso, niente di sé gli manca. O se non è tutto intero a

cercarsi, ma è la parte di esso, che si è trovata, che cerca la parte che non si è ancora trovata, allora lo spirito non cerca se stesso, perché nessuna parte di esso è oggetto della sua propria ricerca. Infatti la parte che è stata trovata non si cerca e la parte che non si è ancora trovata nemmeno essa si cerca, perché è cercata dalla parte che è stata trovata. Dunque, poiché non è né lo spirito tutto intero che cerca se stesso, né alcuna parte di esso che cerca se stessa, ne consegue che lo spirito non si cerca affatto.

Perché viene comandato all'anima di conoscere se stessa. Altro è conoscere, altro pensare

5. 7. Perché allora gli è stato comandato di conoscere sé? È, ritengo, affinché pensi a sé e viva secondo la sua natura, cioè desideri di essere ordinato secondo la sua natura, ossia al di sotto di colui al quale deve sottomettersi, al di sopra di quelle cose sulle quali deve dominare; al di sotto di colui dal quale deve essere governato, al di sopra di quelle cose sulle quali deve governare. Infatti molte volte esso, come dimentico di sé, agisce sotto l'impulso di desideri cattivi. Vede alcune cose intrinsecamente belle, in una natura più nobile, in Dio. E, mentre dovrebbe fermarsi nella fruizione di quei beni, pretende di attribuirli a se stesso, rifiutando di essere simile a Dio per opera di Dio, ma volendo per se stesso essere ciò che è Dio, così si allontana da lui, si lascia trascinare e cade di male in peggio, mentre crede di passare di bene in meglio, perché esso non basta più a se stesso, né gli basta più alcun bene, quando si allontana da Colui che solo basta 16. Perciò la sua povertà e difficoltà lo rendono troppo attento alle sue azioni e ai piaceri pieni d'inquietudine che ne raccoglie. E così per desiderio di acquisire conoscenze delle cose esterne - cose che ama grazie alla conoscenza generica che ne ha, e sente che gli possono sfuggire, se non le trattiene a forza di un grande impegno - perde la sicurezza e pensa tanto meno a se stesso quanto è più sicuro di non poter perdere se stesso. Così, essendo due cose diverse non conoscersi e non pensarsi (di un uomo che conosce molte scienze non diciamo che ignora la grammatica quando non vi pensa, perché in quel momento il suo pensiero è occupato dalla medicina); poiché, ripeto, sono due cose diverse non conoscersi e non pensarsi, la forza dell'amore è tale che quelle cose

alle quali lo spirito ha pensato a lungo, compiacendosene, ed alle quali si è legato con il glutine della sollecitudine, esso le trasporta con sé anche quando rientra in sé, in qualche modo, per pensarsi. E poiché quelle cose che per mezzo dei sensi della carne ha amato all'esterno sono corpi, e si è mescolato ad essi per una specie di lunga familiarità, né può portare i corpi con sé nel suo interno, in ciò che è come la regione della natura spirituale, esso rigira in sé le loro immagini e trascina queste immagini fatte in se stesso di se stesso. Esso infatti dà ad esse nel formarle qualcosa della sua propria sostanza, però conserva la facoltà di giudicare liberamente tali immagini; questa facoltà è propriamente lo spirito, cioè l'intelligenza razionale, che resta come principio di giudizio. Infatti quelle parti dell'anima che sono informate dalle immagini dei corpi, sentiamo che ci sono comuni con gli animali.

6. 8. Lo spirito però erra quando si unisce a queste immagini con un amore così grande da credersi della loro stessa natura. Esso infatti si assimila a queste immagini non con il suo essere, ma con il pensiero; non perché si ritenga un'immagine, ma perché ritiene di essere proprio ciò di cui ha l'immagine in sé. Perché in esso sussiste la facoltà di giudicare con cui discerne il corpo, che ha lasciato all'esterno, dall'immagine che ne porta con sé; a meno che queste immagini, quando vengono espresse, non vengano sentite come un qualcosa che esiste all'esterno, invece di essere considerate rappresentazioni interiori, come suole accadere nel sonno, nella follia, o in qualche estasi.

Errori dei filosofi sulla natura dello spirito

7. 9. Quando dunque si identifica con tali oggetti, esso ritiene di essere un corpo. E, poiché è pienamente conscio della sua signoria con cui regge il corpo, è accaduto, di conseguenza, che alcuni abbiano cercato [17](#) che cosa nel corpo ha più valore, ed abbiano pensato che ciò fosse lo spirito o addirittura l'anima tutta intera [18](#). Per gli uni fu il sangue, per alcuni il cervello, per altri il cuore. Non il cuore inteso nel senso in cui la Scrittura dice: *Ti loderò, Signore, con tutto il mio cuore* [19](#), e: *Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore* [20](#). In questi passi è in senso derivato o metaforico che si applica all'anima una parola che si dice del corpo, ma questi filosofi

affermarono trattarsi proprio di quella piccola parte del corpo che vediamo quando vengono messi a nudo i visceri. Altri ritennero che essa fosse formata dal concorso e dalla coesione di corpuscoli infinitamente piccoli e distinti, che chiamano atomi 21. Altri hanno detto che la sostanza dello spirito era l'aria, altri il fuoco. Altri hanno negato che fosse una sostanza, non potendo pensare che ci fosse sostanza se non corporea, e d'altra parte vedevano che essa non era corpo. Essi ritennero che essa fosse l'equilibrio stesso del nostro corpo o l'unione degli elementi primordiali di cui il nostro corpo è in qualche modo l'unione. E tutti costoro hanno pensato che essa fosse mortale perché, essendo corpo o un composto corporeo, è impossibile che rimanga immortale 22. Coloro che hanno pensato che la sostanza dell'anima era una vita senza nulla di corporeo, avendo scoperto che la vita anima e vivifica ogni corpo vivente, si sono sforzati conseguentemente di provare, ciascuno come ha potuto, che era immortale, perché la vita non può essere senza vita 23. Non credo che sia il caso di discutere qui a lungo sopra non so quale quinto elemento di cui alcuni, aggiungendolo ai quattro classici elementi di questo mondo, affermano che costituisce l'anima 24. Infatti o chiamano corpo ciò che noi chiamiamo corpo un oggetto esteso la parte del quale è minore del tutto, e allora debbono essere posti nel numero di coloro che ritennero lo spirito una cosa materiale; ovvero se chiamano corpo ogni sostanza od ogni sostanza mutevole, pur sapendo che non ogni sostanza è limitata nello spazio da una lunghezza, una larghezza ed una altezza, non è il caso di impegnarsi in una discussione su una questione di parole.

L'errore procede da questo: lo spirito pensando se stesso aggiunge a sé qualcosa di estraneo

7. 10. In questa varietà di opinioni, ognuno vede che lo spirito per sua natura è sostanza, e non è corporea, cioè non occupa nello spazio un luogo minore con una parte minore di sé, né un luogo maggiore con una parte maggiore; deve comprendere ugualmente che coloro che ritengono che lo spirito è corporeo sbagliano non perché siano privi di conoscenza su di esso, ma perché aggiungono degli elementi senza i quali non possono pensare nessuna natura.

Tutto ciò che siano spinti a pensare facendo astrazione da ogni rappresentazione corporea, lo reputano assolutamente inesistente. Perciò lo spirito non si cerchi, come se fosse assente a se stesso. Che c'è infatti di così presente alla conoscenza come ciò che è presente allo spirito e che cosa vi è di così presente allo spirito come lo spirito stesso? Così la parola "invenzione" (*inventio*), se noi ricorriamo alla sua origine etimologica, che altro significa se non "venire in" (*in venire*) ciò che si cerca? Perciò le cose che vengono quasi spontaneamente nello spirito, non diciamo di solito che sono trovate (*inventa*), sebbene si possono dire conosciute, perché non tendevamo ad esse con la ricerca per venire in esse, cioè per trovarle (*invenire*). Dunque allo stesso modo in cui ciò che cercano gli occhi o gli altri sensi del corpo è lo spirito che lo cerca - perché è esso che dirige l'attenzione del senso della carne ed è esso che trova (*invenit*) quando il senso giunge sugli oggetti cercati -, così per le realtà che lo spirito deve conoscere di per se stesso, senza l'intervento dei sensi corporei, esso le trova (*invenit*), quando giunge in esse (*in venit*), si tratti della sostanza trascendente, cioè di Dio, o delle altre parti dell'anima (*anima*), come quando giudica delle immagini corporee; esso infatti le trova all'interno dell'anima (*anima*) dove sono state impresse attraverso i sensi del corpo.

Per conoscersi lo spirito deve separarsi dal sensibile

8. 11. È dunque una strana questione l'indagare come lo spirito si cerchi e si trovi, verso che cosa tenda per cercarsi, o dove venga (*veniat*) per trovarsi (*inveniat*). Che c'è infatti che sia altrettanto nello spirito quanto lo spirito? Ma, poiché esso è nelle cose che pensa con amore - le cose sensibili, cioè le cose corporee - con le quali con l'amore si è familiarizzato, esso non è più capace di essere in se stesso senza le immagini dei corpi. L'origine del suo errore umiliante è nella sua impotenza di separarsi dalle immagini delle cose sentite per vedersi solo. Quelle infatti si sono unite ad esso in modo straordinario con il legame dell'amore ed è questa la loro impurità, perché quando si sforza di pensare sé solo, si identifica con ciò senza cui non può pensarsi. Quando dunque gli si comanda di conoscersi, non si cerchi come se fosse sottratto a se stesso, ma sottragga ciò che gli si è aggiunto 25. Esso infatti è più interiore a se

stesso non soltanto di questi oggetti sensibili che sono manifestamente al di fuori, ma anche delle loro immagini che sono in quella parte dell'anima (*anima*) che hanno anche le bestie, sebbene manchino dell'intelligenza, che è propria allo spirito. Pur essendo dunque lo spirito interiore a se stesso esce in qualche modo da se stesso, gettando le affezioni del suo amore su queste immagini che sono come le vestigia dei suoi molteplici atti d'attenzione. Queste vestigia si imprimono, per così dire, nella memoria, quando vengono percepite tali cose corporee che sono al di fuori, di modo che, anche quando queste cose sono assenti, le loro immagini sono presenti a coloro che vi pensano. Lo spirito dunque conosca se stesso 26; non si cerchi come assente, ma fissi su se stesso l'attenzione della volontà che errava alla ventura sulle altre cose e si pensi. Esso vedrà allora che non ha mai cessato di amarsi, mai cessato di conoscersi, solo che, amando con sé altre cose, da esso diverse, si è con esse confuso e ha preso con esse consistenza in qualche modo; e così abbracciando tutta questa diversità in un solo tutto, ha immaginato che vi sia una sola realtà là dove ve ne sono molte.

Lo spirito si conosce appena intende il precetto di conoscersi

9. 12. Lo spirito dunque non cerchi di attingersi come assente, ma procuri di discernere sé come presente, né si conosca come se fosse a sé sconosciuto, ma si distingua da ciò che esso conosce come diverso da sé 27. Questo stesso comando che ode: *Conosci te stesso* 28, come si prenderà cura di metterlo in pratica, se non sa che cosa significhino *conosci* o *te stesso*? Ma se conosce tutte due queste cose, conosce anche se stesso, perché non si dice allo spirito *conosci te stesso*, come gli si dice: "conosci i Cherubini e i Serafini"; infatti essi sono assenti e sono per noi oggetto di fede, la quale ci insegna che sono delle potestà celesti. Né gli si dice di conoscersi come gli si dice: "Conosci la volontà di quell'uomo", perché quella volontà non ci è presente per poterla percepire o comprendere se non grazie alla manifestazione di segni corporei e l'apporto di questi segni è tale che più che comprenderla vi crediamo 29. Non gli si dicono queste parole nemmeno come si dice ad un uomo: "Guarda la tua faccia", cosa che non può avvenire se non mediante uno specchio. Infatti la

nostra stessa faccia sfugge alla nostra vista, perché essa non si trova là dove si può dirigere il nostro sguardo. Ma quando si dice allo spirito: *Conosci te stesso* 30, nello stesso istante in cui comprende le parole *te stesso*, esso si conosce e questo per la sola ragione che è presente a se stesso. Se al contrario non comprende ciò che gli si dice, non lo fa di certo. Dunque gli si comanda di fare ciò che fa, mentre comprende il comando.

Ogni spirito sa di sé, con certezza, di comprendere, di esistere e di vivere

10. 13. Lo spirito dunque non aggiunga nulla al fatto che conosce se stesso, quando ode il comando di conoscere se stesso. Esso infatti sa con certezza che questo comando è rivolto a sé, a sé che esiste, che vive, che comprende. Ma esiste anche il cadavere, anche gli animali vivono: ma né il cadavere né gli animali comprendono. Sa dunque di esistere e di vivere nel modo stesso in cui esiste e vive l'intelligenza. Quando perciò, ad esempio, lo spirito ritiene di essere aria, ritiene che l'aria comprenda, ma esso sa di comprendere; però di essere aria esso non lo sa, se lo immagina. Respinga ciò che si immagina e consideri ciò che sa; si tenga a quella certezza che non hanno mai messo in dubbio nemmeno coloro che hanno opinato che lo spirito fosse questo o quel corpo 31. Infatti non ogni spirito pensa di essere aria, ma alcuni pensano di essere fuoco, altri cervello, ed altri un corpo, altri un altro, come ho ricordato sopra. Tuttavia tutti sanno di comprendere, di esistere e di vivere, ma essi rapportano il comprendere all'oggetto che comprendono 32, ma l'esistere ed il vivere a se stessi. E nessuno dubita che per comprendere bisogna vivere, che per vivere bisogna essere. Di conseguenza ciò che comprende esiste e vive, ma il suo essere non è come quello del cadavere che non vive, né la sua vita come quella dell'anima (*anima*) che non comprende, bensì esiste e vive in un modo che gli è proprio e più nobile. Così sanno di volere e sanno ugualmente che per volere bisogna esistere e vivere; ma allo stesso modo rapportano la volontà ad un oggetto che vogliono mediante la volontà. Sanno anche di ricordarsi e nello stesso tempo sanno che nessuno ricorderebbe, se non esistesse e vivesse; ma rapportiamo anche la memoria a qualcosa che per mezzo di essa ricordiamo. Dunque di queste tre potenze ve ne sono due, la memoria e l'intelligenza, che

contengono in sé la conoscenza e la scienza di molte cose; la volontà c'è invece per fruire di esse e farne uso. Fruiamo infatti di quelle cose conosciute nelle quali la volontà, provandone diletto per quello che sono in sé, si riposa; facciamo invece uso di quelle che noi rapportiamo come mezzi ad un'altra cosa che deve costituire oggetto di fruizione. E la sola cosa che rende cattiva e colpevole la vita umana è il cattivo uso e la cattiva fruizione. Ma non è qui il luogo per parlare di questo.

Chi dubita, vive

10. 14. Ma poiché si tratta della natura dello spirito, rimuoviamo dalla nostra considerazione tutte le conoscenze che ci provengono dall'esterno per mezzo dei sensi del corpo e consideriamo con più diligenza ciò che abbiamo stabilito, cioè che tutti gli spiriti conoscono se stessi con certezza. Gli uomini hanno dubitato se attribuire la facoltà di vivere, ricordare, comprendere, volere, pensare, sapere, giudicare all'aria o al fuoco o al cervello o al sangue o agli atomi o ad un quinto ignoto elemento corporeo al di fuori dei quattro elementi conosciuti, oppure se tutte quelle operazioni le possa compiere la struttura e l'armonia del nostro corpo; chi si è sforzato di sostenere un'opinione, chi un'altra. Di vivere, tuttavia, di ricordare, di comprendere, di volere, di pensare, di sapere e giudicare, chi potrebbe dubitare? Poiché, anche se dubita, vive; se dubita, ricorda donde provenga il suo dubbio; se dubita, comprende di dubitare; se dubita, vuole arrivare alla certezza; se dubita, pensa; se dubita, sa di non sapere; se dubita, giudica che non deve dare il suo consenso alla leggera. Perciò chiunque dubita di altre cose, non deve dubitare di tutte queste, perché, se non esistessero, non potrebbe dubitare di nessuna cosa.

10. 15. Coloro che ritengono che lo spirito è o un corpo o la coesione e l'equilibrio di un corpo vogliono che tutti questi atti dello spirito siano degli accidenti la cui sostanza sarebbe l'aria, il fuoco o qualche altro corpo che essi identificano con lo spirito. L'intelligenza si troverebbe dunque nel corpo come un suo attributo; il corpo sarebbe il soggetto, questa un accidente del soggetto. Il soggetto cioè sarebbe lo spirito, che essi ritengono sia un corpo, l'intelligenza sarebbe un accidente del soggetto; così

come tutte le altre cose di cui abbiamo certezza, come abbiamo ricordato. Vicina a questa è l'opinione di coloro che ritengono che lo spirito non sia un corpo, ma lo considerano la coesione e l'armonia del corpo. La differenza consiste nel fatto che i primi dicono che lo spirito è una sostanza come soggetto, nel quale l'intelligenza si radica quale accidente, mentre gli altri affermano che lo spirito stesso si radica quale accidente in un soggetto, cioè nel corpo di cui è la coesione e l'armonia. Di conseguenza possono pensare l'intelligenza diversamente che come un accidente radicato nello stesso soggetto, cioè nel corpo?

Lo spirito, conoscendo se stesso, conosce la sua sostanza

10. 16. Tutti costoro non avvertono che lo spirito si conosce anche quando si cerca, come abbiamo già mostrato. Ora è del tutto illogico affermare che si conosce una cosa di cui si ignora la sostanza. Perciò mentre lo spirito si conosce, conosce la sua sostanza e, se si conosce con certezza, conosce con certezza la sua sostanza. Ora esso si conosce con certezza, come lo provano le cose che abbiamo detto prima. Ma al contrario non ha alcuna certezza di essere aria, fuoco, corpo o qualche cosa di corporeo. Dunque non è nessuna di queste cose, ed il comando di conoscersi si riconduce a questo: che esso sia certo di non essere alcuna delle cose di cui non è certo e che sia certo solo di essere ciò che esso è certo di essere. Così esso pensa il fuoco o l'aria e pensa a qualsiasi altra realtà corporea. E a ciò che esso è non potrebbe affatto pensare nella medesima maniera in cui pensa a ciò che esso non è. È mediante rappresentazioni immaginarie che esso pensa tutte queste cose: il fuoco, l'aria, questo e quest'altro corpo, tale parte o coesione ed armonia del corpo; però non si dice, certo, che lo spirito è tutte queste cose insieme, ma una di esse. Ora, se fosse una di queste cose, esso penserebbe questa cosa in modo diverso da tutte le altre, cioè non per mezzo di una rappresentazione immaginaria, come vengono pensate le cose assenti, che sono state in contatto con i sensi del corpo, sia che si tratti di questi oggetti stessi, o di altri dello stesso genere, ma con una presenza interiore reale, non simulata per mezzo dell'immaginazione (perché non c'è nulla di più presente allo spirito dello spirito stesso), nella maniera in cui pensa

di vivere, di ricordare, di comprendere, di volere se stesso. Esso conosce infatti queste cose in sé, non se le rappresenta per mezzo dell'immaginazione come se esso le attingesse al di fuori di sé, con i sensi, alla maniera in cui attinge tutti gli oggetti corporei. Se esso non si assimila falsamente a nessuno di questi corpi, che si rappresenta, al punto di credersi qualcuna di queste cose, ciò che di sé gli resta, questo solo esso è.

Memoria, intelligenza e volontà

11. 17. Lasciando per il momento da parte le altre cose che lo spirito riconosce in sé con certezza, consideriamo in modo del tutto particolare queste tre: la memoria, l'intelligenza, la volontà 33. È da questo triplice punto di vista infatti che si è soliti esaminare le doti naturali dei fanciulli per farsi un'idea del loro temperamento. Quanto più un fanciullo ha la memoria tenace e facile, quanto più la sua intelligenza è penetrante ed il suo gusto al lavoro ardente, tanto più ci si dovrà felicitare delle sue doti naturali. Quando invece si tratta del sapere di un uomo, non si esamina con quanta tenacia e facilità ricordi, con quanto acume comprenda, ma che cosa ricordi e che cosa comprenda. E poiché l'uomo non è solo da lodarsi in base al suo sapere, ma anche alla sua bontà, si deve tener conto non soltanto di ciò che ricorda e di ciò che comprende, ma anche di che cosa vuole; non dell'ardore con cui lo vuole, ma anzitutto dell'oggetto e poi dell'energia del volere. Infatti l'anima che ama con ardore è degna di lode quando ciò che ama deve essere amato con ardore. Nella prima dunque di queste tre cose: capacità, dottrina, uso 34, si considera di che cosa sia capace ciascuno con la sua memoria, intelligenza, volontà. Nella seconda, la dottrina, si considera che cosa ciascuno abbia raccolto nella memoria e nell'intelligenza lavorando con amorosa volontà. La terza cosa, l'uso, è proprio della volontà e consiste nel servirsi delle cose contenute dentro la memoria e l'intelligenza, sia per riferirle come mezzi ad altre cose, sia per compiacersi e riposarsi in esse come in un fine raggiunto. Infatti far uso di una cosa è porla a disposizione della volontà, fruirne invece è usarne con la gioia non già della speranza, ma del possesso 35. Perciò chiunque fruisce di una cosa, ne fa uso, ne dispone infatti ad arbitrio della volontà, tenendo per

fine il diletto. Invece non sempre chi fa uso di una cosa ne fruisce, se la cosa che pone a libera disposizione della sua volontà non la desidera per se stessa, ma per un altro fine.

Memoria, intelligenza e volontà sono una sola essenza, tre secondo la relazione

11. 18. Queste tre cose dunque: memoria, intelligenza, volontà, non sono tre vite, ma una vita sola; né tre spiriti, ma un solo spirito; di conseguenza esse non sono tre sostanze, ma una sostanza sola 36. La memoria, in quanto si dice vita, spirito, sostanza, si dice in senso assoluto; ma come memoria si dice in senso relativo. Lo stesso si può affermare per l'intelligenza e la volontà perché anche l'intelligenza e la volontà si dicono in senso relativo. Ma considerata in sé ognuna è vita, spirito ed essenza. E *queste tre cose sono una cosa sola* 37, per la stessa ragione per la quale sono una sola vita, un solo spirito, una sola essenza. Ed ogni altra cosa che si dice di ciascuna di esse in senso assoluto, anche di tutte insieme la si predica non al plurale ma al singolare. Invece esse sono tre cose per la stessa ragione per cui sono in reciproca relazione tra loro. E se non fossero uguali, non solo ciascuna a ciascuna, ma anche ciascuna a tutte, esse non si includerebbero a vicenda. Infatti non soltanto ciascuna è contenuta in ciascuna, ma anche tutte sono contenute in ciascuna. Infatti ho memoria di aver memoria, intelligenza e volontà. Ho intelligenza di intendere, volere e ricordare. Ho volontà di volere, di ricordare, di intendere 38. Con la mia memoria abbraccio insieme tutta la mia memoria, intelligenza e volontà. Infatti ciò che della mia memoria non ricordo, non è nella mia memoria. Ma niente è tanto nella memoria, come la memoria stessa. Dunque me la ricordo tutta intera. Così tutto ciò che intendo so di intenderlo e so di volere tutto ciò che voglio, ora tutto ciò che so, lo ricordo. Dunque mi ricordo di tutta la mia intelligenza, di tutta la mia volontà. Allo stesso modo quando intendo queste tre cose, le intendo tutte intere insieme. Non c'è infatti cosa intelligibile che io non intenda, se non ciò che ignoro. Ma ciò che ignoro nemmeno lo ricordo, neppure lo voglio. Tutto ciò che di intelligibile invece ricordo e voglio, per questo fatto stesso lo intendo. Anche la mia volontà contiene la mia intelligenza tutta intera, e la mia memoria

tutta intera quando faccio uso di tutto ciò che intendo e ricordo. In conclusione quando queste tre cose si contengono reciprocamente, e tutte in ciascuna e tutte interamente, ciascuna nella sua totalità è uguale a ciascuna delle altre nella sua totalità e ciascuna di esse nella sua totalità è uguale a tutte considerate insieme e nella loro totalità: *tutte e tre costituiscono una sola cosa* 39, una sola vita, un solo spirito, una sola essenza.

Lo spirito immagine della Trinità nella memoria, intelligenza e amore di sé

12. 19. Dobbiamo noi, dunque, da questo momento con tutta la forza dell'attenzione, qualunque essa sia, elevarci a quell'essenza suprema ed altissima di cui lo spirito umano è un'immagine imperfetta, ma tuttavia sempre immagine? O dobbiamo studiare ancora più chiaramente queste tre potenze dell'anima ricorrendo agli oggetti che si percepiscono all'esterno con i sensi del corpo, dove in maniera transitoria si imprime la conoscenza delle cose corporee? Lo spirito ci è apparso, nella memoria, nell'intelligenza, e nella volontà che ha di sé, tale che, intendendo noi che non cessa di conoscersi, che non cessa di volersi, intendessimo nello stesso tempo che non cessa di ricordarsi di sé, che non cessa di intendersi e di amarsi sebbene non sempre si pensi distinto da quelle cose che non sono ciò che esso è; ma è questo che rende difficile distinguere in esso la memoria di sé e l'intelligenza di sé. Che esse non siano quasi due cose, ma una sola espressa con due nomi differenti, è ciò che sembra quando sono molto congiunte tra loro e l'una non precede temporalmente l'altra; l'esistenza dell'amore stesso non è così percettibile, dato che non lo svela l'indigenza, perché ciò che si ama è sempre presente. Perciò queste cose possono diventare chiare anche ai più tardi d'ingegno quando si tratta delle cose che all'anima sopraggiungono nel tempo ed accadono nel tempo, quando ricorda un oggetto che prima non ricordava e quando vede un oggetto che prima non vedeva, e quando ama un oggetto che prima non amava. Ma questa trattazione esige che si inizi un nuovo libro, a causa delle dimensioni di questo.

LIBRO UNDICESIMO

Vestigio della Trinità nell'uomo esteriore

1. 1. Non c'è dubbio per nessuno che, come l'uomo interiore è dotato di intelligenza, l'uomo esteriore è dotato di sensibilità corporea. Sforziamoci dunque, se è possibile, di indagare anche nell'uomo esteriore qualche vestigio della Trinità. Non che anche questo sia *immagine di Dio* 1 allo stesso modo che lo è l'uomo interiore, perché lo mostra chiaramente l'affermazione dell'Apostolo, il quale dichiara che l'uomo interiore si rinnova *nella conoscenza di Dio, secondo l'immagine di colui che l'ha creato* 2, e in un altro passo dice ancora: *Anche se l'uomo esteriore si corrompe, l'uomo interiore tuttavia si rinnova di giorno in giorno* 3. In questo uomo che si corrompe cerchiamo dunque, per quanto ci è possibile, una effigie della Trinità, se non più espressiva, almeno forse più facile da riconoscersi. Infatti non invano anche questo è chiamato uomo, perché in esso vi è una qualche rassomiglianza con l'uomo interiore. A motivo della nostra condizione di esseri mortali e carnali noi trattiamo le cose visibili in maniera più facile e, in qualche modo, più familiare che non le realtà intelligibili, sebbene quelle siano esterne, queste interne, quelle sensibili al corpo, queste intelligibili allo spirito, e benché noi stessi non siamo anime sensibili, cioè corporee, ma intelligibili, perché siamo vita; tuttavia, come ho detto, la nostra familiarità con i corpi è divenuta così grande e la nostra attenzione, per uno strano scivolamento verso questi corpi, si proietta talmente all'esterno che, una volta che sia tolta dall'incertezza del mondo corporeo, per fissarsi, con una conoscenza molto più certa e stabile, nello spirito, fugge di nuovo verso i corpi e cerca la sua quiete là donde ha tratto origine la sua debolezza. Occorre adattarsi a questa infermità in modo che, quando ci sforziamo di discernere in modo più accessibile le realtà interiori spirituali e proporle con maggior facilità, prendiamo delle analogie dalle realtà esterne e corporee. Dunque l'uomo esteriore, dotato di sensi corporei, percepisce i corpi con i sensi. Questa

sensibilità corporea, come è facile vedere, si suddivide in cinque sensi: la vista, l'udito, l'olfatto, il gusto, il tatto. Sarebbe troppo lungo, e superfluo d'altra parte, interrogare ciascuno di questi cinque sensi circa l'oggetto della nostra ricerca. Ciò che infatti ci rivela uno di essi, vale anche per gli altri. Pertanto ricorriamo di preferenza alla testimonianza della vista. Questo infatti è il senso corporeo più nobile e il più vicino, sebbene sia di tutt'altro ordine, alla visione dello spirito.

Primo vestigio: trinità della visione

2. 2. Quando dunque vediamo un corpo, dobbiamo considerare e distinguere, cosa del resto assai facile, tre elementi. Anzitutto la cosa stessa che vediamo, sia una pietra, sia una fiamma o qualsiasi altro oggetto che si può vedere con gli occhi, realtà che certamente poteva già esistere anche prima che noi la vedessimo. In secondo luogo la visione, che non esisteva prima che la presenza dell'oggetto provocasse la sensazione. In terzo luogo ciò che tiene lo sguardo centrato sull'oggetto percepito, per il tempo in cui lo percepiamo, cioè l'attenzione dell'anima. Tra questi tre elementi dunque non solo esiste una manifesta distinzione, ma essi sono di natura differente. Il primo, il corpo visibile, è di tutt'altra natura che il senso della vista il cui incontro con l'oggetto produce la visione; e come il senso la stessa visione, la quale che altro è se non il senso in quanto informato dall'oggetto sentito? Sebbene, una volta tolto l'oggetto visibile, la visione non sussista più e una visione sia impossibile, se non c'è un corpo visibile, tuttavia il corpo che informa il senso della vista, quando questo stesso corpo è veduto, e la forma che questo corpo imprime nel senso, forma che è chiamata visione, non appartengono affatto alla stessa sostanza. Il corpo può sussistere indipendente dalla vista, a parte, nella sua propria natura; invece il senso che era già nel vivente, anche prima che esso vedesse ciò che poteva vedere, per il suo incontro con qualche oggetto visibile, o la visione prodotta nel senso per azione del corpo visibile, quando questo è già in contatto con il senso ed è percepito; il senso dunque o la visione, cioè il senso non informato dall'esterno o il senso informato dall'esterno appartiene alla natura dell'essere vivente, che è tutt'altra dal corpo percepito con la vista; perché

questo oggetto informa il senso non perché esista come senso, ma perché abbia origine la visione. Infatti, se il senso non esistesse in noi anche prima che gli sia presentato l'oggetto visibile, non differiremmo dai ciechi quando, nell'oscurità o con gli occhi chiusi, non vediamo nulla. Ora noi differiamo da essi in questo che, anche quando non vediamo, abbiamo la facoltà di vedere, facoltà chiamata senso, mentre essi non l'hanno e non per altro sono chiamati ciechi, se non perché ne sono privi. Così pure l'attenzione dell'anima che tiene fisso il senso sull'oggetto che vediamo e che unisce l'uno all'altro, differisce per natura non soltanto dall'oggetto percepito (in quanto questa è anima, quello è corpo), ma anche dallo stesso senso e dalla visione, perché questa attenzione appartiene solo all'anima, mentre il senso della vista non per altro si chiama senso corporeo se non in quanto precisamente gli occhi stessi sono organi del corpo; e benché un corpo senza vita non senta, l'anima tuttavia, unita al corpo, sente per mezzo di uno strumento corporeo chiamato senso. Questo senso, allorché qualcuno diviene cieco, si estingue, per effetto di una sofferenza fisica, ma l'anima rimane la stessa e la sua attenzione, dopo la perdita della vista, non dispone più di un senso corporeo; essa non può più vedere congiungendo il senso all'oggetto esterno, né fissare lo sguardo sull'oggetto veduto. Tuttavia con gli stessi suoi sforzi testimonia che la perdita del senso non ha potuto né distruggerla né diminuirli. Infatti rimane in essa intatto un certo desiderio di vedere, sia che possa farlo, sia che non lo possa. Dunque questi tre elementi: il corpo che è veduto, la visione stessa, l'attenzione che unisce l'uno all'altra, sono manifestamente distinti, non soltanto per le loro proprietà rispettive, ma anche per la differenza di natura.

L'oggetto visibile imprime negli occhi la sua immagine

2. 3. In questo processo, sebbene il senso non provenga dal corpo veduto, ma dal corpo del soggetto dotato di sensazione e di vita - il corpo con il quale l'anima, in una maniera che le è propria, è in una misteriosa consonanza -, tuttavia è il corpo veduto che genera la visione, cioè è esso che informa il senso, cosicché non c'è più soltanto il senso, che anche nell'oscurità può restare intatto, finché gli occhi rimangono incolumi, ma c'è anche il senso informato, che

si chiama visione. Dunque la visione è generata dall'oggetto visibile ma non da esso solo: occorre che ci sia anche uno che vede. Perciò la visione è generata dall'oggetto visibile e dal soggetto che vede; al soggetto che vede appartengono il senso della vista e l'attenzione con cui guarda e vede, mentre l'informazione del senso, che è chiamata visione, è impressa soltanto dal corpo veduto, cioè, da un oggetto visibile; se si toglie questa non rimane alcuna forma, che era inerente al senso mentre era presente l'oggetto veduto, ma rimane il senso che esisteva anche prima che percepisce cosa alcuna. Così l'acqua conserva il vestigio di un corpo fintantoché le è presente il corpo che pone in essa la sua impronta, ma se lo si toglie, non vi rimane traccia, sebbene rimanga l'acqua, che esisteva anche prima che ricevesse la forma di quel corpo. Perciò non possiamo dire che l'oggetto visibile generi il senso: genera tuttavia la forma che è come una sua somiglianza e che si produce nel senso quando, con la vista, percepiamo qualcosa. Ma non è lo stesso senso che ci permette di distinguere la forma del corpo che vediamo e la forma da essa prodotta nel senso del soggetto che vede, perché è così intima la loro unione, che non lascia luogo ad alcuna distinzione. È invece attraverso la ragione che possiamo concludere che la sensazione sarebbe del tutto impossibile se non si producesse nel nostro senso una certa similitudine del corpo percepito. Infatti, quando si applica alla cera un sigillo, non si può dire che non vi si produca alcuna immagine, per il motivo che essa non si può discernere, se non dopo la separazione. Ma perché la cera, una volta separata dal sigillo, conserva un'impronta visibile, ci persuadiamo facilmente che esisteva già nella cera l'impronta impressa dal sigillo, anche prima che esso ne fosse separato. Ma se applichiamo un sigillo ad un elemento liquido, una volta che lo si è tolto, non vi resta alcuna immagine; nondimeno la ragione non dovrebbe non comprendere che la forma del sigillo, da esso impressa, esisteva nel liquido, prima che si togliesse l'anello. Questa forma si deve distinguere da quella che è nell'anello; essa ne è il prodotto, essa che non esisterà più una volta tolto l'anello, benché rimanga nell'anello la forma che ha prodotto l'altra. Così del senso della vista non si può dire che non possiede l'immagine del corpo veduto, fintantoché lo percepisce, per il fatto che una volta che si toglie il corpo, l'immagine non resta. Con questo paragone si può, sebbene con molta difficoltà, convincere gli spiriti più tardi che si forma nel nostro senso un'immagine dell'oggetto visibile, quando lo vediamo,

e che questa forma è la visione.

Il fatto è spiegato con un esempio

2. 4. Ma coloro che, per caso, hanno fatto l'esperienza che ricorderò, non proveranno tanta fatica in questa ricerca. Molto spesso, quando, per un certo tempo, abbiamo tenuto gli occhi fissi su qualche luce e poi li chiudiamo, crediamo di vedere passare davanti al nostro sguardo dei colori brillanti e vari che si succedono gli uni agli altri e che, sempre meno risplendenti, finiscono con lo scomparire del tutto. Bisogna ben comprendere che essi sono come tenue vestigio di quella forma impressa nel senso, al momento in cui il corpo luminoso si offriva alla vista e che a poco a poco, quasi gradualmente, variando, scompare. Se noi, per caso, contemplavamo le inferriate delle finestre di uno stabile, esse ci sono apparse spesso con determinati colori; è chiaro che questa affezione si era impressa nel nostro senso per opera dell'oggetto che contemplavamo. Essa esisteva dunque anche quando noi contemplavamo l'oggetto ed era pure più chiara e più viva, ma intimamente unita alla forma di quell'oggetto al punto da non poterne essere in alcun modo distinta: e questa era la visione. Anzi, quando la fiamma di una lampada è in qualche modo divenuta doppia, perché si sono fatti disgiungere i raggi visuali, c'è una doppia visione, sebbene sia una sola la cosa vista. Il fatto è che i raggi, emessi da ciascun occhio, sono impressionati separatamente fino a quando non li si lascia convergere insieme e congiuntamente sul corpo da vedere affinché, da due visioni, scaturisca un solo sguardo. Ecco perché, se noi chiudiamo un occhio, non vediamo più due fiamme, ma una sola, com'è in realtà. Perché, chiudendo l'occhio sinistro, cessiamo di vedere l'immagine di destra e, inversamente, perché chiudendo l'occhio destro, vediamo scomparire quella di sinistra? Sarebbe troppo lungo e superfluo per il problema che stiamo trattando cercarne la ragione e discuterne 4. Per il problema in questione ci basti affermare che, se non si producesse nel senso nostro un'immagine del tutto simile alla cosa che vediamo, non si duplicherebbe l'immagine della fiamma secondo il numero degli occhi, quando si adotta un certo modo di guardare, capace di far divergere i raggi che dovrebbero invece

convergere. Infatti in qualsiasi modo un occhio sia diretto, impressionato, distorto, se l'altro è chiuso, è del tutto impossibile vedere doppio un oggetto unico.

Ciò che concorre alla visione differisce per natura, ma converge nell'unità

2. 5. *Stando così le cose* 5, ricordiamo come questi tre elementi, sebbene siano di diversa natura, si compongano in una specie di unità: voglio dire la forma del corpo visto, la sua immagine impressa nel senso, cioè la visione o il senso informato, e la volontà dell'anima che applica il senso all'oggetto sensibile e tiene la visione fissa su di esso. Il primo di questi elementi, cioè l'oggetto visibile, non appartiene alla natura dell'essere animato, eccetto nel caso in cui guardiamo il nostro corpo. L'altro invece gli appartiene, nel senso che l'immagine si produce nel corpo e, per mezzo del corpo, nell'anima; infatti si produce nel senso che, senza il corpo e senza l'anima, non esiste. Il terzo poi appartiene all'anima soltanto, perché è la volontà. Ora, per quanto differenti siano questi tre elementi per la loro sostanza, si fondono tuttavia in un'unità così perfetta che appena l'intervento del giudizio della ragione permette di distinguere i primi due, cioè la forma del corpo veduto e la sua immagine che si produce nel senso, ossia la visione. La volontà poi possiede tanta forza di urtare questi due, che applica il senso alla cosa vista per informarlo e, una volta informato, lo tiene fissato su di essa. E, se tale è, il suo impeto, che possa venir chiamato amore o concupiscenza o passione, giunge persino a turbare in modo veemente tutto il corpo animato e, se non trova la resistenza di una materia troppo inerte e resistente, fa assumere al corpo una forma o un colore simili a quelli dell'oggetto. Si può vedere il corpicciolo di un camaleonte variare, con estrema facilità, secondo i colori che vede. Poiché, presso gli altri animali, la massa corporea non si presta facilmente a questi cambiamenti, sono i piccoli nati che manifestano, nella maggior parte dei casi, i desideri delle loro madri, rivelando ciò che esse hanno contemplato con grande piacere. Infatti quanto più sono teneri e, per così dire, malleabili gli embrioni ai loro inizi, con tanta maggiore efficacia e duttilità si conformano all'intenzione dell'anima della madre, intenzione che in

tale anima è diventata immagine ad opera del corpo che essa ha contemplato con cupidigia. Si potrebbero ricordare innumerevoli esempi, ma basta uno, tratto dalle Scritture, degno pienamente di fede: quello di Giacobbe, il quale, per ottenere che le sue pecore e le sue capre generassero dei figli di colori variegati, pose davanti ad esse, negli abbeveratoi, verghe di vari colori, affinché, bevendo, li vedessero nel periodo in cui avevano concepito 6.

Secondo vestigio: trinità del ricordo

3. 6. Ma l'anima razionale non vive secondo la sua natura, quando vive secondo la trinità dell'uomo esteriore, cioè quando si volge verso gli oggetti che informano dall'esterno il senso corporeo, non con la volontà lodevole che li riferisca a qualcosa di utile, ma con la turpe concupiscenza che ve la tiene strettamente attaccata. Perché, anche dopo la scomparsa della forma del corpo che era percepito corporalmente, resta di esso nella memoria una similitudine, verso cui la volontà può di nuovo volgere lo sguardo dell'anima, per informarlo dall'interno, come prima il senso veniva informato dall'esterno dall'oggetto sensibile. E così si produce una trinità, formata dalla memoria, dalla visione interna e dalla volontà che unisce l'una all'altra. Quando questi tre elementi si uniscono (*coguntur*) in un solo tutto, questa riunione (*coactus*) fa sì che questo tutto si chiami con il nome di pensiero (*cogitatio*). Non c'è più ora fra questi tre elementi diversità di sostanza. Non c'è più infatti quel corpo sensibile, del tutto diverso dalla natura dell'essere animato; né vi è il senso corporeo che viene informato affinché si produca la visione, né la volontà stessa si adopera più a mettere il senso in contatto con l'oggetto sensibile per informarlo e a tenervelo fissato una volta che è informato. Ma alla forma del corpo esteriormente percepito con il senso, succede la memoria che conserva quella forma di cui, per mezzo del senso corporeo, l'anima si è impregnata; in luogo della visione che si produceva all'esterno, quando il senso era informato dal corpo sensibile, si ha una visione interiore simile, quando il ricordo conservato nella memoria informa lo sguardo dell'anima e si pensa a dei corpi assenti; quanto alla volontà, allo stesso modo che per informare il senso lo metteva in contatto con l'oggetto corporeo e, una volta informato, ve lo teneva unito, così

volge lo sguardo dell'anima, che evoca il ricordo, verso la memoria, affinché l'immagine conservata nella memoria informi questo sguardo e si produca nel pensiero una visione simile. Ma, come la ragione ci permetteva di distinguere la forma visibile che informava il senso corporeo dalla sua similitudine, che si produceva nel senso informato, perché ci fosse la visione (poiché la loro unione era così stretta che, senza la ragione, si sarebbero considerate una sola identica realtà), la stessa cosa vale per la visione immaginativa, quando l'anima pensa alla forma del corpo già veduto, in quanto è costituita dall'immagine del corpo conservata dalla memoria e da quella, originata dalla prima, che viene formata nello sguardo dell'anima che evoca il ricordo; tuttavia sembra che non vi sia che una sola ed identica realtà, al punto che non vi si possono scoprire due elementi se non con il giudizio della ragione, con la quale comprendiamo che una cosa è ciò che rimane nella memoria, anche quando si pensa ad una cosa diversa, altra cosa l'immagine che evoca il ricordo, quando ritorniamo alla nostra memoria e vi troviamo questa forma. Se questa forma non ci fosse più, la dimenticanza sarebbe di tale natura che ogni ricordo sarebbe del tutto impossibile. Se poi lo sguardo di colui che evoca questo ricordo non fosse informato ad opera di questa realtà conservata nella memoria, non si potrebbe realizzare in alcun modo la visione del pensiero. Ma l'unione di queste due realtà, cioè dell'immagine che è conservata dalla memoria e dell'espressione che se ne forma nello sguardo di colui che evoca il ricordo, poiché sono somigliantissime, fa sì che esse appaiano come una sola realtà. Ma quando lo sguardo del pensiero si sia distolto da quella immagine e abbia cessato di guardare l'immagine che vedeva nella memoria, non resterà nulla della forma che si era impressa in esso e sarà informato dal ricordo verso cui si sarà volto perché abbia origine un nuovo pensiero. Tuttavia nella memoria resta il ricordo abbandonato verso cui lo sguardo si possa volgere, quando vogliamo evocarlo, e ad opera del quale sia informato per questo stesso suo volgersi e così si formi una certa unità con il principio informante.

Compito della volontà

4. 7. Ma quella volontà che porta e riporta di qua, di là, per informarlo, lo sguardo e, una volta informato, lo tiene unito al suo oggetto, se si concentra tutta intera sull'immagine interiore e se distoglierà del tutto lo sguardo dell'anima dalla presenza dei corpi che stanno attorno ai nostri sensi e dagli stessi sensi corporei, e lo volgerà pienamente all'immagine che si vede internamente, la somiglianza della forma corporea, espressa dalla memoria, prende un tale rilievo che nemmeno la stessa ragione riesce a distinguere se si tratti di un corpo esterno, realmente percepito, o del pensiero che se ne ha internamente. Infatti talvolta gli uomini, affascinati o atterriti da una rappresentazione troppo viva delle cose visibili, si sono messi a pronunciare improvvisamente delle parole, come se si trovassero realmente nel vivo di quelle azioni o passioni. E ricordo di aver sentito raccontare da un tale che egli era solito farsi una rappresentazione così viva e, per così dire, talmente materiale di un corpo femminile, che la sensazione di essere ad esso unito come in modo carnale, giungeva al punto di provocargli l'emissione di seme. Tanta è la forza che ha l'anima di agire sul suo corpo, e tanto il suo potere di modificare e cambiare [7](#) il comportamento di questa veste corporale, che essa si può paragonare ad un uomo che, dopo aver indossato un abito, sia inseparabile da questa veste. A questo stesso genere di affezioni appartiene il gioco di immagini che avviene in noi durante il sonno. Ma occorre distinguere bene il caso in cui, essendo i sensi assopiti, come nel sonno, o soffrendo di un turbamento organico, come nella follia, o essendo in qualche modo alienati, come accade agli indovini ed ai profeti, l'attenzione dell'anima si porta necessariamente sulle immagini che le sono presentate o dalla memoria o da qualche altra forza occulta, attraverso una mescolanza di rappresentazioni spirituali ugualmente appartenenti ad una sostanza spirituale, dall'altro caso in cui, come accade talvolta ad uomini sani ed in stato di veglia, la volontà, tutta presa dal pensiero, si distoglie dai sensi, e informa lo sguardo dell'anima di diverse immagini di oggetti sensibili, in modo tale che si abbia l'impressione di percepire gli oggetti sensibili stessi. Queste impressioni immaginative non si producono solo quando la volontà, spinta dal desiderio, fissa la sua attenzione su tali immagini interiori, ma anche quando, volendo evitarle e difendersene, l'anima si vede forzata a contemplare ciò che non vorrebbe vedere. Perciò non solo il desiderio, ma anche il timore, fissa il senso sulle cose sensibili o lo sguardo dell'anima sulle immagini degli oggetti

sensibili perché ne sia informato. Ecco perché, quanto più sono violenti il desiderio o il timore, lo sguardo è informato in maniera tanto più nitida, sia che esso senta perché informato ad opera di un corpo situato nello spazio, sia che pensi perché informato ad opera dell'immagine di un corpo presente nella memoria. Dunque ciò che un corpo esteso è in rapporto al senso, l'immagine del corpo presente alla memoria è in rapporto allo sguardo dell'anima e, ciò che è la visione di colui che guarda in rapporto alla forma del corpo ad opera della quale il senso è informato, lo è la visione di colui che pensa in rapporto all'immagine del corpo fissata nella memoria, ad opera della quale è informato lo sguardo dell'anima; infine ciò che è l'attenzione della volontà in rapporto all'unione dell'oggetto percepito e della visione in modo che si formi di tre elementi una specie di unità (benché questi elementi siano di diversa natura) questa stessa attenzione della volontà è in rapporto all'unione dell'immagine del corpo presente alla memoria e della visione del pensiero, cioè della forma che prende lo sguardo dell'anima ripiegandosi sulla memoria, in modo che ci sia anche qui una certa unità di tre elementi, questa volta non più distinti per diversità di natura, ma appartenenti ad una sola ed identica sostanza, perché tutto questo è interiore e tutto è una sola anima.

La trinità dell'uomo esteriore non è immagine di Dio

5. 8. Così come, una volta scomparse la forma e l'apparenza del corpo, la volontà non vi può applicare il senso della vista, allo stesso modo una volta che l'oblio ha distrutto l'immagine presente alla memoria la volontà non ha più dove volgere lo sguardo dell'anima perché ne sia informato ad opera del ricordo. Tuttavia, poiché il potere dell'anima giunge fino a rappresentarsi non solo delle cose dimenticate, ma anche delle cose di cui non ha mai avuto percezione né esperienza, aumentando, diminuendo, cambiando, accostando a suo piacimento i ricordi che non sono scomparsi, essa spesso immagina un oggetto sotto una certa forma mentre sa che esso non l'ha, o ignora se l'ha. In questo caso deve guardarsi dalla menzogna che inganni gli altri, o dalla illusione che inganni essa stessa. Una volta evitati questi due mali, questi fantasmi dell'immaginazione non apportano alcun nocumento all'anima,

come non le apportano alcun nocumento le cose sperimentate con i sensi e conservate dalla memoria, se non sono desiderate con cupidigia qualora siano utili, e se non si evitano disonestamente, se sono dannose. Ma quando la volontà, a scapito di beni migliori, si diletta con avidità di queste cose, essa si contamina e così le è funesto il pensarvi quando sono presenti, più funesto ancora quando sono assenti. Si vive dunque male e in maniera non conforme alla propria natura, quando si vive secondo la trinità dell'uomo esteriore. Perché è il desiderio di far uso delle cose sensibili e corporee che genera anche quella stessa trinità che, sebbene se le immagini all'interno, tuttavia si rappresenta delle cose esteriori. Nessuno infatti potrebbe far uso, anche onestamente, di questi beni, se la memoria non conservasse le immagini degli oggetti percepiti; e se la parte più nobile della volontà non abita in una regione più alta e più interiore e, se quella stessa parte della volontà che è in contatto, all'esterno, con i corpi, o all'interno, con le loro immagini, non mette in rapporto tutto ciò che in essi si trova ad una vita migliore e più vera, e non si riposa in quel fine intuendo il quale giudica come vadano compiute queste cose, che altro facciamo noi se non ciò che ci proibisce di fare l'Apostolo, che dice: *Non vogliate conformarvi a questo secolo* 8? Pertanto non è questa trinità l'immagine di Dio 9, perché si produce nell'anima attraverso il senso del corpo, avendo cioè origine dalla creatura più imperfetta, la creatura corporea, alla quale l'anima è superiore. Ma tuttavia la dissomiglianza non è assoluta: che cosa c'è infatti che, secondo il suo genere e la sua natura, non abbia una rassomiglianza con Dio, se Dio ha fatto *ogni cosa molto buona* 10, precisamente perché Egli è bontà somma? Dunque, in quanto ogni essere è buono, possiede, sebbene molto imperfetta, una certa rassomiglianza con il sommo Bene; e, se è naturale, essa è retta e ordinata; se invece viziosa, essa è turpe e perversa. Infatti, perfino nei loro peccati, le anime, con una libertà orgogliosa, pervertita e, per così dire, servile, non cercano altro che una certa rassomiglianza con Dio 11. Così nemmeno i nostri primi genitori avrebbero potuto consentire al peccato se non fosse stato loro detto: *Sarete come dèi* 12. Certamente non tutto ciò che nelle creature è, in qualche modo, simile a Dio, si ha da chiamare anche immagine di Lui; ma quella sola alla quale Egli solo è superiore. Perché l'immagine che è espressione diretta di Lui è quella tra la quale e Lui stesso non si interpone alcuna creatura.

Le relazioni fra i tre elementi della prima trinità

5. 9. Di quella visione dunque - cioè di quella forma che si produce nel senso del soggetto che vede - è, in qualche modo, come genitrice la forma del corpo da cui ha origine. Ma questa non è tuttavia la sua vera genitrice e perciò nemmeno quella è la vera sua prole, infatti non è totalmente generata da essa, perché concorre qualcosa d'altro, oltre all'oggetto, perché la visione si formi da esso, e cioè il senso del soggetto che vede. Ecco perché amare l'oggetto è follia 13. La volontà che unisce l'uno all'altro, come il generante al generato, è dunque più spirituale di ciascuno di essi. Infatti il corpo percepito non è affatto spirituale. La visione invece, prodotta dal senso, possiede in sé un elemento spirituale, perché senza l'anima non potrebbe aver luogo. Ma essa non è totalmente spirituale, perché, ciò che è informato, è il senso corporeo. La volontà che unisce l'uno all'altro è dunque manifestamente, come ho detto, più spirituale, e perciò essa è, in questa trinità, come il primo annuncio della persona dello Spirito. Ma essa è più prossima al senso informato che al corpo che informa. Infatti il senso appartiene all'essere animato (*animantis*) e la volontà appartiene all'anima (*animae*), non alle pietre o a qualche altro corpo percepito. Dunque non procede da quello che in qualche modo si può considerare come padre, ma nemmeno da questa, che si può considerare in qualche modo come prole, intendo dalla visione o forma che si trova nel senso. Infatti, prima che la visione si producesse, la volontà esisteva già, essa che applica il senso, perché ne sia informato, al corpo da percepire: ma non c'era ancora la compiacenza. Come avrebbe potuto infatti essere oggetto di compiacenza, ciò che ancora non era stato visto? La compiacenza è la volontà in riposo. Perciò non possiamo affermare né che la volontà è in qualche modo la prole della visione, perché esisteva già prima della visione, né che essa ne è in qualche modo la genitrice, perché la visione non dalla volontà ma dal corpo percepito trae la sua forma ed espressione.

Il fine vero della volontà

6. 10. Forse possiamo dire a ragione che, almeno in questo caso

preciso, la visione è il fine e il riposo della volontà. Infatti non perché vede ciò che voleva vedere, ne consegue che non voglia null'altro. Non è dunque nel modo più assoluto la volontà umana, che non ha per fine se non la beatitudine [14](#), ma, in questo caso preciso, è la volontà divenuta momentaneamente volontà di vedere questa sola cosa, che ha per fine soltanto la visione, la riferisca o no a qualche altra cosa. Se infatti la volontà non riferirà la visione ad altra cosa, ma ha soltanto voluto vedere, non sarà necessario dimostrare come sia la visione il fine della volontà: è una cosa evidente. Se invece la riferirà ad altra cosa, allora vuole certamente un'altra cosa e così non sarà più semplice volontà di vedere o se è volontà di vedere, non è volontà di vedere questa cosa. È ciò che accade quando uno, per esempio, vuole vedere una cicatrice per provare che c'è stata una ferita, o vuol vedere una finestra per guardare, attraverso la finestra, i passanti. Tutti questi atti di volontà ed altri simili hanno i loro propri fini, che sono riferiti al fine di quella volontà in virtù della quale vogliamo *vivere beati* [15](#) e giungere a quella vita che non si riferisca ad altra cosa, ma che basti essa stessa di per sé a colui che la ama. La volontà di vedere ha dunque come fine la visione, e la volontà di vedere questa cosa ha come fine la visione di questa cosa. Così la volontà di vedere una cicatrice, tende al suo fine, cioè alla visione della cicatrice, e ciò che è al di fuori non la riguarda, perché la volontà di provare che ci fu una ferita è un'altra volontà che, sebbene vincolata alla prima, ha come fine di provare l'esistenza della ferita. E la volontà di vedere la finestra ha come fine la visione della finestra; perché è un'altra la volontà di osservare i passanti attraverso la finestra, volontà che, legata alla prima, ha come fine la visione dei passanti. Rette sono queste volontà e tutte ben unite tra loro, se è buona la volontà alla quale tutte si riferiscono; se invece questa è cattiva, tutte sono cattive. E perciò la connessione delle volontà rette è una specie di itinerario di ascesa alla beatitudine, itinerario che si compie, per così dire, con passi sicuri. Al contrario, l'intricarsi delle volontà cattive e sviate è un legame che incatena chi fa il male, perché sia gettato *nelle tenebre esteriori* [16](#). Beati dunque coloro che con le loro opere e i loro costumi cantano *il cantico delle ascensioni* [17](#); e *guai a coloro che trascinano i loro peccati come una lunga corda* [18](#). Questo riposo della volontà, che chiamiamo fine, è paragonabile, se viene riferito a sua volta ad altra cosa, al riposo del piede nel camminare, quando lo si posa per permettere all'altro piede di appoggiarsi

quando si avanza camminando. Se poi qualcosa piace al punto che la volontà vi si riposi con qualche compiacenza, non è tuttavia il fine al quale si tende, ma è rapportato ad un altro fine; appaia non come la patria per il cittadino, ma come una sosta, o una tappa per il viaggiatore.

Le relazioni fra i tre elementi della seconda trinità

7. 11. La seconda trinità, è vero, è più interiore di quella che risiede nelle cose sensibili e nei sensi, ma tuttavia da qui trae la sua origine. Non è più il corpo esteriore che informa il senso corporeo, ma la memoria che informa lo sguardo dell'anima, una volta che si è fissata in essa l'immagine del corpo percepito esteriormente; questa immagine presente alla memoria noi chiamiamo quasi genitrice di quella che si produce nell'immaginazione del soggetto che pensa. Essa esisteva infatti nella memoria anche prima che fosse pensata da noi, come il corpo esisteva nello spazio anche prima che fosse percepito per produrre la visione. Ma quando si pensa, l'immagine, che la memoria conserva, si riproduce nello sguardo del soggetto pensante e tramite il ricordo si forma quell'immagine che è quasi la prole di quella che la memoria conserva. Ma tuttavia né questa è vera genitrice, né quella è vera prole. Perché lo sguardo dell'anima che è informato ad opera della memoria, quando ricordando pensiamo qualcosa, non procede da quella forma che ricordiamo d'aver vista; senza dubbio sarebbe impossibile ricordarci di quelle cose, se non le avessimo viste, ma lo sguardo dell'anima, che è informato ad opera del ricordo, esisteva anche prima che vedessimo il corpo di cui ci ricordiamo; a maggior ragione esisteva prima che se ne fissasse l'immagine nella memoria. Sebbene dunque la forma che si produce nello sguardo del soggetto che ricorda provenga da quella che è immanente alla memoria, tuttavia lo sguardo non trae da essa la sua origine, ma esisteva prima di ciò. Ne consegue così che, se quella non è vera genitrice, nemmeno questa è prole. Ma quella, che è quasi genitrice, e questa, che è quasi prole, suggeriscono qualcosa a partire da cui si possono vedere in maniera più certa e sicura delle realtà più interiori e più vere.

7. 12. È ora più difficile discernere bene se la volontà che unisce la

visione alla memoria non abbia con qualcuna delle due un rapporto di paternità e di filiazione. Ciò che rende difficile questa distinzione è la parità e l'eguaglianza di natura e di sostanza. Infatti qui non accade come nella conoscenza di un oggetto esterno, dove è facile distinguere il senso informato e il corpo sensibile e la volontà dall'uno e dall'altro, a motivo della differenza di natura che oppone tra loro tutti questi tre elementi, come abbiamo sufficientemente spiegato prima. Sebbene la trinità, di cui ora si tratta, sia stata introdotta dall'esterno nell'anima, tuttavia si attua nell'interno e nessuno dei suoi elementi è estraneo alla natura dell'anima stessa. In qual maniera dunque si può dimostrare che la volontà non è quasi genitrice, neppure quasi prole, né dell'immagine corporea contenuta nella memoria, né di quella che quando ricordiamo ne è l'espressione, dato che la volontà nell'atto di pensare unisce l'una all'altra in modo tale che appaia un qualcosa di singolare ed unico, i cui elementi non si possono discernere se non con la ragione? E bisogna rilevare anzitutto che non potrebbe esistere la volontà di ricordare, se non conservassimo nelle profondità più riposte della memoria tutta o in parte la cosa che vogliamo ricordare. Infatti quando ci siamo dimenticati in modo totale ed assoluto di una cosa, non ha origine nemmeno la volontà di ricordarla, perché di qualsiasi cosa che vogliamo ricordare, ci ricordiamo già che essa esiste o esisteva nella nostra memoria. Per esempio, se voglio ricordare che cosa abbia mangiato ieri sera a cena, mi ricordo già che ho cenato, o se questo ricordo mi sfugge ancora, mi ricordo almeno qualche circostanza relativa all'ora di cena; non foss'altro, almeno, mi ricordo il giorno di ieri, la parte del giorno in cui si ha l'abitudine di cenare, e che cosa sia cenare. Perché se non mi ricordassi niente di simile, non potrei voler ricordare che cosa abbia mangiato ieri a cena. Da queste cose si può comprendere che la volontà di ricordare procede dalle immagini contenute nella memoria, alle quali vengono ad aggiungersi quelle che ne sono l'espressione nella visione che produce l'evocazione del ricordo, cioè essa procede dall'unione tra la cosa che ricordiamo e la visione che ne scaturisce nello sguardo del pensiero, quando evochiamo il ricordo. La stessa volontà che unisce questi due elementi ne esige un terzo, che è, in qualche modo, vicino e prossimo a colui che ricorda. Vi sono dunque tante trinità di questo genere, quanti sono gli atti di ricordare, perché è impossibile alcun ricordo se non ci sono questi tre elementi: ciò che è latente nella memoria anche

prima che lo si pensi, ciò che si produce nel pensiero quando lo si guarda, e la volontà che unisce l'uno all'altro e che, terzo termine, aggiungentesi agli altri due, fa dell'insieme un tutto compiuto. A meno che non si voglia vedere qui una sola trinità generica, così da chiamare una unità generica tutte le forme corporee latenti nella memoria, e poi un'altra unità la visione generale dell'anima che tali cose ricorda e pensa, all'unione delle quali due unità si aggiunge la volontà unificante, come terzo elemento, in modo che da questi tre termini si formi un tutto unico.

Memoria ed immaginazione

8. 12. Ma poiché l'occhio dell'anima non può abbracciare con un solo sguardo tutto insieme ciò che la memoria ritiene, si alternano di volta in volta, cedendo il posto e succedendosi le trinità degli atti di pensiero, e così ha origine questa trinità innumerevolmente numerosa: non infinita tuttavia, se non si supera il numero delle cose racchiuse nella memoria. Infatti, a partire dal momento in cui ciascuno ha cominciato a sentire i corpi grazie all'uno o all'altro dei sensi corporei, anche se potesse aggiungervi tutto ciò che ha dimenticato, il numero dei ricordi sarebbe fisso e determinato, ancorché innumerevole. Noi infatti chiamiamo innumerevoli non solo le cose infinite, ma anche le quantità finite che superano la nostra capacità di contare.

8. 13. A partire da queste riflessioni si può rilevare in maniera un po' più chiara che una cosa è ciò che è tenuto occulto nella memoria, altra cosa ciò che se ne esprime nel pensiero dell'uomo che ricorda, sebbene, quando si verifica la loro unione, sembrano costituire una cosa unica ed identica, perché non possiamo ricordarci delle forme corporee, se non in base al numero, all'intensità e al modo delle nostre sensazioni; infatti è a partire dal senso corporeo che l'anima si impregna di queste forme incidendole nella memoria: tuttavia tutte quelle visioni di coloro che pensano hanno certo come punto di partenza queste cose che sono presenti nella memoria, ma si moltiplicano e si diversificano in maniera innumerevole e veramente infinita. Io ricordo un sole solo, perché non ne ho visto che uno, come è in realtà, ma, se lo voglio, ne immagino due, o tre, o quanti ne voglio, ma il mio sguardo che ne

pensa molti è informato ad opera della stessa memoria che me ne fa ricordare uno solo. Le dimensioni del sole che ricordo, sono identiche a quelle di quel sole che ho visto. Perché se me lo ricordo maggiore o minore di quello che ho visto, non mi ricordo più ciò che ho visto, e dunque non me ne ricordo. Ma poiché me ne ricordo, lo ricordo con le dimensioni identiche alle dimensioni di quello che ho visto, ma posso a mio piacimento rappresentarmelo sia maggiore che minore. Ed ancora, lo ricordo come l'ho visto, ma me lo rappresento in movimento come mi piace, immobile dove mi piace, veniente dal luogo che voglio, dirigentesi verso il luogo che voglio. Rappresentarmelo anche quadrato è in mio potere, sebbene lo ricordi rotondo e posso rappresentarmelo con qualsiasi colore, benché non abbia mai visto un sole verde, e perciò non me lo possa ricordare così. Ciò che vale per il sole, si può affermare per le altre cose. Ora, poiché queste forme delle cose sono corporee e sensibili, l'anima erra quando ritiene che esse esistano esteriormente nella stessa maniera in cui essa se le rappresenta interiormente, sia quando sono scomparse all'esterno, e sono ancora conservate nella memoria, sia anche quando ce ne formiamo un'immagine diversa da quella che ricordiamo, basandoci non sulla fedeltà del ricordo ma sul gioco della rappresentazione.

8. 14. Si potrebbe obiettare che molto spesso crediamo a coloro che ci narrano delle cose vere, che essi stessi hanno percepito con i loro sensi. Poiché il semplice udire la narrazione di queste cose provoca in noi la rappresentazione, non sembra che lo sguardo dell'anima faccia ritorno sulla memoria per produrre le visioni della rappresentazione. Non è infatti secondo i nostri ricordi che le pensiamo, ma secondo la narrazione di un altro; allora sembra che qui non si realizzi quella trinità di elementi, che esiste quando la forma latente nella memoria e la visione di colui che ricorda sono uniti da un terzo elemento: la volontà. Infatti non ciò che era latente nella mia memoria, ma ciò che odo, penso, quando mi si narra qualcosa. Non parlo qui delle parole che sento pronunciare, perché qualcuno non creda che io sia uscito dal mio argomento per alludere alla trinità che si realizza esteriormente nelle cose sensibili e nei sensi; no, ciò a cui penso sono le immagini corporee che colui che narra suggerisce con le sue parole, con i suoni; immagini che penso, evidentemente, non basandomi sui miei ricordi, ma su ciò che odo raccontare. Tuttavia, nemmeno in questo caso, se si

considera la cosa con maggior diligenza, si superano i limiti della memoria. Infatti non potrei nemmeno comprendere colui che narra, se le cose di cui parla, supponendo anche che le udissi per la prima volta unite in una stessa narrazione, non rispondessero tuttavia, prese singolarmente, ad un ricordo generico. Colui che, per esempio, mi parla nella sua narrazione di un monte spoglio di foreste o popolato di ulivi, lo narra a me che ho nella memoria le immagini dei monti, delle foreste e degli ulivi; se me le fossi dimenticate non comprenderei assolutamente che cosa dice e perciò non potrei pensare ciò che dice nella sua narrazione. Così chiunque pensi delle cose corporee, sia che lui stesso si crei l'immagine di qualche oggetto, sia che oda o legga la narrazione di cose passate o l'annuncio di cose future [19](#), ricorre alla sua memoria per trovarvi la misura e la regola di tutte le forme che il suo pensiero contempla. Infatti nessuno può assolutamente pensare né un colore, né una forma corporea che non ha mai visto, né un suono che mai ha udito, né un sapore che non ha mai gustato, né un odore che non ha mai sentito, né un contatto corporeo che non ha mai provato. Se dunque nessuno può pensare qualcosa di corporeo senza averlo sentito, perché lo stesso ricordo di un oggetto corporeo suppone la percezione sensibile, ne consegue che, come i corpi lo sono della percezione, la memoria è la misura del pensiero. Infatti il corpo riceve la forma dal corpo che sentiamo e dal senso la riceve la memoria; dalla memoria poi lo sguardo di colui che pensa.

Compito della volontà

8. 15. La volontà infine come applica il senso al corpo così applica la memoria al senso e lo sguardo di colui che pensa alla memoria. Ma questa volontà che ravvicina queste cose e le congiunge, è essa stessa che anche le distingue e le separa. Ma è con un movimento del corpo che essa separa i sensi corporei dagli oggetti sensibili per impedire la percezione di qualcosa o per interromperla, come accade quando distogliamo gli occhi da ciò che non vogliamo vedere e li chiudiamo, come le orecchie se si tratta di suoni, le narici se si tratta di odori. Così pure chiudendo la bocca o sputando fuori qualcosa che vi teniamo, ci manteniamo lontani dai sapori. Così anche per quanto concerne il tatto, ci distanziamo dal corpo

che non vogliamo toccare; se già lo toccavamo, lo gettiamo lontano e lo respingiamo. È dunque con un movimento del corpo che la volontà impedisce l'unione del senso corporeo con gli oggetti sensibili. Essa lo impedisce nella misura in cui lo può, perché, quando per la nostra condizione inferiore e mortale essa in questa sua azione patisce delle difficoltà, ne consegue una sofferenza corporea, cosicché non le resta che il ricorso alla pazienza. La volontà invece distoglie la memoria dal senso quando, fissando altrove l'attenzione, non le permette di unirsi agli oggetti presenti. È un'esperienza facile a farsi quando, avendo il pensiero intento ad altra cosa, ci pare di non aver udito qualcuno che parla in nostra presenza. Ma non è vero; noi infatti abbiamo udito, ma non ricordiamo, perché le parole non facevano che scivolare attraverso le orecchie, essendo rivolta altrove l'attenzione della volontà, che ordinariamente le incide nella memoria. Sarebbe più giusto dire, quando accade qualcosa di simile: "Non ricordiamo", invece che: "Non abbiamo udito". Infatti lo stesso accade a coloro che leggono; a me stesso accade assai di frequente di terminare la lettura di una pagina o di una lettera senza sapere che cosa abbia letto e di ricominciare da capo. Essendo intenta altrove l'attenzione della volontà, la memoria non si è applicata al senso del corpo, come invece il senso si è applicato alle lettere. Così quelli che camminano, avendo la volontà intenta ad altre cose, non sanno per dove siano passati; tuttavia se non avessero visto non avrebbero camminato, o avrebbero camminato a tastoni con maggiore attenzione, soprattutto se fossero avanzati in luoghi sconosciuti; ma, poiché hanno camminato senza difficoltà, hanno visto di certo. In quanto però, mentre la loro vista era in contatto con i luoghi che attraversavano, la loro memoria non era unita al senso, non hanno potuto assolutamente ricordare ciò che hanno visto, anche soltanto un istante prima. Si vede dunque che voler distogliere lo sguardo dell'anima da ciò che è contenuto nella memoria equivale a non pensarlo.

L'ordine delle quattro forme della conoscenza sensibile

9. 16. Dunque in questa analisi, che a partire dalla forma corporea giunge fino alla forma che si produce nello sguardo del pensiero,

abbiamo scoperto quattro forme nate quasi gradualmente l'una dall'altra; la seconda dalla prima, la terza dalla seconda, la quarta dalla terza. Dalla forma del corpo percepito, nasce quella che si produce nel senso di colui che vede; da essa quella che si produce nella memoria; da quest'ultima quella che si produce nello sguardo del pensiero. Perciò la volontà, a tre riprese, unisce dei termini che sono in qualche modo nel rapporto di generante e generato; in un primo momento la forma del corpo con quella che questa genera nel senso corporeo; in un secondo momento questa seconda con quella da essa prodotta nella memoria; in un terzo momento infine questa con quella da questa generata nello sguardo di colui che pensa l'oggetto. Ma l'unione intermedia - la seconda -, sebbene più prossima, non è altrettanto simile alla prima come lo è alla terza. Vi sono infatti due visioni: l'una di chi sente, l'altra di chi pensa. Ora perché possa esistere la visione del pensiero, nasce nella memoria, prodotta dalla visione del senso, una certa similitudine, verso cui si volge, nel pensare, lo sguardo dell'anima, come nel vedere si volge verso il corpo lo sguardo degli occhi. Ecco perché ho voluto menzionare due trinità in questo genere di realtà; una, quando la visione di colui che pensa è informata dal corpo; un'altra, quando la visione di colui che pensa è informata dalla memoria. Non ho voluto menzionare la trinità intermedia, perché ordinariamente non si dice che c'è visione, quando si affida alla memoria la forma che si produce nel senso di colui che vede. In tutti questi momenti tuttavia la volontà non appare che come elemento di unione di due elementi che sono, in qualche modo, in rapporto di generante e generato, e perciò da qualunque fonte proceda non si può chiamare né generante né generata.

L'immaginazione

10. 17. Ma se non ci ricordiamo che di ciò che abbiamo percepito, né pensiamo se non ciò che ricordiamo, perché molto spesso pensiamo cose false, mentre non sono falsi i nostri ricordi di ciò che abbiamo percepito? Il motivo va ricercato nel fatto che la volontà, che ha la funzione di unire e separare le realtà di questo genere, come mi sono sforzato di dimostrare per quanto ho potuto, conduce a suo piacimento lo sguardo di chi pensa, per informarlo attraverso

i ricordi latenti della memoria e, al fine di fargli pensare delle cose che non sono nella memoria a partire da quelle che vi si trovano, lo spinge a prendere un elemento di qui, un altro di là. Questi elementi riuniti in una sola visione costituiscono un tutto che si giudica falso, perché o non esiste al di fuori, nella natura delle cose corporee, o non è espressione del ricordo latente nella memoria, dato che non ci ricordiamo di aver percepito qualcosa di simile. Chi infatti ha mai visto un cigno nero? Dunque non c'è nessuno che ricorda un cigno nero, ma chi non può pensarlo? È facile infatti rivestire quella figura, che conosciamo per averla vista, di colore nero, che noi abbiamo ugualmente visto in altri corpi; e, poiché abbiamo visto l'uno e l'altro, dell'uno e dell'altro abbiamo il ricordo. Non ho il ricordo di un uccello quadrupede, perché non l'ho mai visto, ma mi è molto facile farmene una rappresentazione immaginaria, quando alla forma di un volatile, quale l'ho vista, aggiungo altri due piedi, quali ne ho ugualmente visti [20](#). Perciò, quando pensiamo unite delle caratteristiche che ricordiamo di aver percepito separate, ci sembra di non pensare qualcosa che corrisponda al ricordo della nostra memoria; e tuttavia, facendo questo, agiamo sotto la guida della memoria, dalla quale attingiamo tutti gli elementi che, ad arbitrio, congiungiamo in maniera molteplice e varia. Così non pensiamo nemmeno dei corpi con dimensioni che non abbiamo mai visto, senza l'aiuto della memoria. Infatti quanto grande è lo spazio che può abbracciare lo sguardo, sviluppandosi nella grandezza dell'universo, altrettanto estendiamo le dimensioni dei corpi, quando li pensiamo più grandi possibile. La ragione va oltre, ma l'immaginazione non la segue, come quando la ragione proclama l'infinità del numero che nessuna visione di chi pensa le cose corporee può attingere. La stessa ragione ci insegna che sono divisibili all'infinito anche i corpuscoli più piccoli; tuttavia quando giungiamo a quei corpi così sottili e minuti di cui ci ricordiamo per averli visti, non possiamo immaginare particelle più piccole e più esigue, sebbene la ragione prosegua la sua opera di divisione. Così gli oggetti corporei che pensiamo, non possono essere che quelli di cui ci ricordiamo o quelli formati a partire da questi di cui ci ricordiamo.

11. 18. Ma poiché possono essere pensati numerose volte dei ricordi che sono impressi una sola volta nella memoria, sembra che la misura appartenga alla memoria, il numero invece alla visione. Perché, sebbene la moltitudine di tali visioni sia innumerevole, ciascuna di esse tuttavia trova nella memoria un limite insuperabile che la misura. La misura appare dunque nella memoria, nelle visioni il numero; così c'è nei corpi visibili una certa misura su cui si regola, un gran numero di volte, il senso di coloro che li vedono, e un solo oggetto informa lo sguardo di molti che lo guardano, cosicché anche un solo uomo, perché ha due occhi, può vedere molto spesso una duplice immagine di uno stesso oggetto, come sopra abbiamo mostrato. In questi oggetti dunque che danno origine alla visione, vi è una specie di misura, invece nelle visioni stesse il numero. A sua volta la volontà che congiunge, ordina questi elementi e li unisce in una certa unità, e che, riposandovisi, non fissa il desiderio di percepire e di pensare se non sugli oggetti da cui prendono forma le visioni, è simile al peso. Perciò anche in tutti gli altri esseri si incontrano questi tre attributi: misura, numero e peso 21. Per il momento ho dimostrato, come ho potuto, e con gli argomenti che ho potuto trovare, che la volontà che unisce l'oggetto visibile e la visione in una specie di rapporto di generante e generato, sia nella sensazione, sia nel pensiero, non si può chiamare né genitrice né prole. È dunque tempo di cercare questa stessa trinità nell'uomo interiore, e a partire da questo uomo animale e carnale che è chiamato esteriore, e del quale ho parlato così a lungo, tendere verso le realtà interiori 22. Dove speriamo di trovare *l'immagine di Dio* 23 riflesso della sua Trinità, se Dio stesso aiuta i nostri sforzi, Lui che, come le cose stesse mostrano, e la stessa Scrittura santa attesta, ha ordinato ogni cosa *con misura, numero e peso* 24.

LIBRO DODICESIMO

L'uomo esteriore e l'uomo interiore

1. 1. Vediamo ora dove si trovi ciò che è come il confine tra l'uomo esteriore e l'uomo interiore. Perché tutto ciò che nella nostra anima ci è comune con gli animali si dice, e a ragione, che appartiene ancora all'uomo esteriore. Infatti non solo il corpo costituisce l'uomo esteriore, ma va aggiunta questa specie di vita che dà vigore all'organismo corporeo e a tutti i sensi dei quali è dotato per sentire i corpi esterni; le immagini di questi corpi sentiti, fissate nella memoria e rappresentate con il ricordo, appartengono ancora all'uomo esteriore. In tutto questo non ci differenziamo dagli animali se non perché, per la conformazione del nostro corpo, non siamo proni ma eretti 1. Questo privilegio, secondo l'intenzione di Colui che ci ha creato, ci ammonisce di non essere con la nostra parte migliore, cioè con l'anima, simili agli animali, dai quali ci distingue la statura eretta. Non che noi dobbiamo fissare l'anima sui corpi che sono in alto, perché, cercare il riposo della volontà in tali cose, sarebbe ancora trascinare verso il basso l'anima. Ma come il nostro corpo, per natura, è eretto verso quelli che tra i corpi sono i più elevati, cioè verso i corpi celesti, così la nostra anima, che è sostanza spirituale, ha da volgersi verso quelle che sono le più elevate tra le realtà spirituali; non con un'esaltazione orgogliosa, ma con un pio amore della giustizia.

La conoscenza delle verità eterne

2. 2. Anche gli animali possono percepire, per mezzo dei sensi corporei, i corpi esteriori, ricordandosene dopo che si sono fissati nella memoria; desiderare, fra essi, quelli che sono utili, fuggire quelli che sono nocivi. Ma non possono invece fissare su di essi l'attenzione; ritenere, oltre ai ricordi spontaneamente captati dalla memoria, quelli che ad essa si affidano intenzionalmente;

imprimerveli di nuovo, quando stanno già per cadere in dimenticanza, ricordandoli e pensandoli in modo che, come il pensiero si forma a partire dal contenuto della memoria, così lo stesso contenuto della memoria sia consolidato dal pensiero; costruire visioni immaginarie raccogliendo e, per così dire, ricucendo questi e quei ricordi presi di qui e di là; vedere come, in questo genere di cose, il verosimile si distingue dal vero, non nell'ordine spirituale, ma perfino nell'ordine materiale; tutti questi fenomeni, ed altri di tal genere, sebbene si svolgano e si trovino nell'ordine sensibile e nell'ordine delle conoscenze che l'anima ha attinto per mezzo dei sensi corporei, tuttavia non sono estranei alla ragione, né sono un qualcosa di comune agli uomini ed agli animali. Ma è compito della ragione superiore il giudicare di queste cose corporee, secondo le leggi incorporee ed eterne. Se queste non fossero al di sopra dello spirito umano, certamente non sarebbero immutabili; ma se esse non avessero alcun legame con quella parte di noi stessi che è loro sottomessa, non potremmo, in base ad esse, giudicare delle realtà corporee ². Ora noi giudichiamo delle realtà corporee secondo la legge delle dimensioni e delle figure, legge di cui il nostro spirito conosce la persistenza immutabile.

La duplice funzione della ragione in un unico spirito

3. 3. Ma ciò che in noi, pur non essendoci comune con gli animali, presiede alle nostre attività di ordine materiale e temporale, appartiene senza dubbio alla ragione, ma di quella sostanza razionale del nostro spirito, che ci unisce e sottomette alla verità intelligibile e immutabile, è, come una derivazione e una applicazione nel trattamento e nel governo delle cose inferiori. Come infatti in tutto il regno animale non si trovò per l'uomo aiuto simile a lui, ma questo aiuto lo si formò da una parte di lui e gli fu dato in sposa, così per il nostro spirito che attinge la verità trascendente non esiste per regolare l'uso delle cose materiali nei limiti della natura umana un aiuto simile ad esso nelle parti che abbiamo comuni con le bestie. E perciò una parte della nostra ragione riceve un'incombenza speciale, che non ha lo scopo di creare una frattura, ma di fornire un aiuto in un campo subordinato. E come i due corpi dell'uomo e della donna non sono

che una sola carne, così pure il nostro intelletto e l'azione, il consiglio e l'esecuzione, la ragione e l'appetito razionale (o se c'è qualche altro modo di dire che designi queste realtà in maniera più espressiva) sono compresi nell'unità della natura dello spirito; cosicché, come di quelli è stato detto: *Saranno due in una sola carne* 3; così di questi si possa dire: "Sono due in un solo spirito".

La trinità e l'immagine di Dio si trovano in quella parte dello spirito che contempla le verità eterne

4. 4. Quando dunque trattiamo della natura dello spirito umano, parliamo di una sola realtà: il duplice aspetto che ho distinto è solo in relazione alle due funzioni. E così, quando cerchiamo in esso una trinità, la cerchiamo nello spirito tutto intero e non separiamo la sua azione razionale sulle cose temporali dalla contemplazione delle cose eterne per cercare un terzo termine che completi la trinità. No, è nella natura dello spirito tutta intera che bisogna trovare una trinità, in modo che, anche se venga a mancare l'azione sulle cose temporali - opera alla quale è necessario un aiuto, per cui una parte dello spirito viene delegata all'amministrazione di queste cose inferiori -, possiamo trovare una trinità nello spirito uno e indiviso. Una volta distribuite così le funzioni, è nella sola regione dello spirito, che si dedica alla contemplazione delle realtà eterne, che troviamo non solo una trinità, ma anche *l'immagine di Dio* 4; invece nella regione dello spirito applicata alle nostre attività temporali, sebbene si possa trovare una trinità, tuttavia non si può trovare *l'immagine di Dio*.

La trinità del padre, della madre e del figlio non sembra essere immagine di Dio

5. 5. Perciò non mi pare abbastanza fondata l'opinione di coloro che ritengono che si possa riscontrare la trinità dell'immagine di Dio in una trinità di persone che riguarda l'ordine della natura umana; immagine che si realizzerebbe nel matrimonio dell'uomo e della donna e nella loro prole; cosicché l'uomo rappresenterebbe la persona del Padre; ciò che da lui procede per generazione, quella

del Figlio; la terza persona, corrispondente allo Spirito sarebbe, dicono, la donna che procede dall'uomo senza essere tuttavia né suo figlio né sua figlia, sebbene concepisca e generi la prole [5](#). Disse infatti il Signore, dello Spirito Santo, che *procede dal Padre* [6](#), e tuttavia non è Figlio. In questa opinione erronea, l'unica affermazione ammissibile è che, se si considera l'origine della donna, come lo dimostra a sufficienza la testimonianza della Sacra Scrittura, non si può chiamare figlio ogni essere che trae origine da un'altra persona per essere persona a sua volta; è infatti dalla persona dell'uomo che trae la sua esistenza la persona della donna e tuttavia non si può chiamare sua figlia. Per il resto questa opinione è così assurda, anzi così falsa, che è estremamente facile confutarla. Passo sotto silenzio l'assurdo accostamento che fa dello Spirito Santo la madre del Figlio di Dio e la sposa del Padre; forse mi si potrà contestare che queste cose suscitano disgusto nell'ordine carnale, perché si pensa a concepimenti e a parti corporei. Sebbene anche queste cose *i puri*, per i quali *tutto è puro*, pensino con grandissima castità, *per gli impuri* invece e *i non credenti*, che *hanno sia lo spirito che la coscienza contaminati, niente è puro* [7](#), al punto che alcuni di essi si scandalizzano che Cristo sia nato secondo la carne, sia pure da una vergine. Ma tuttavia, in ciò che vi è di più elevato nell'ordine spirituale, dove non c'è nulla di contaminabile e corruttibile, né nascita *nel tempo* [8](#), né passaggio dall'informe al formato, se si parla di misteri ad immagine dei quali, sebbene in maniera assai lontana, sono generate le creature inferiori, essi non debbono turbare la riservatezza ed il ritegno di nessuno, affinché per evitare un vano orrore non si cada in un pernicioso errore. Ci si abitui a trovare nei corpi le vestigia delle realtà spirituali, in modo tale da non trascinare con sé nelle cose più elevate ciò che si disprezza in quelle più basse, quando, sotto la guida della ragione, si comincia quell'ascesa che, a partire dal temporale, ci dirige verso l'alto per farci giungere alla verità immutabile per mezzo della quale queste cose sono state fatte. Il fatto che il nome di sposa evochi al pensiero l'unione corruttibile necessaria alla generazione della prole non ha distolto lo scrittore sacro da scegliersi in sposa la sapienza, né la sapienza stessa è di sesso femminile, per il fatto che tanto in greco quanto in latino la si esprime con un vocabolo di genere femminile.

6. 6. Non respingiamo dunque questa opinione perché temiamo di considerare questa santa, inviolabile ed immutabile carità come la sposa di Dio Padre, dal quale trae origine la sua esistenza, senza tuttavia essere sua prole destinata a generare il Verbo *per mezzo del quale sono state fatte tutte le cose* 9, ma perché la divina Scrittura ne mostra con evidenza la falsità. Infatti Dio disse: *Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza* 10. E poco dopo è detto: *E Dio fece l'uomo ad immagine di Dio* 11. La parola: *nostra*, essendo un plurale, sarebbe impropria, se l'uomo fosse stato fatto a immagine di una sola persona, sia quella del Padre, del Figlio o dello Spirito Santo. Ma poiché veniva fatto ad immagine della Trinità, per questo si ha l'espressione: *ad immagine nostra*. Al contrario, per evitare che ritenessimo di dover credere che ci sono tre dèi nella Trinità, dato che questa stessa Trinità è un solo Dio, la Scrittura dice: *E Dio fece l'uomo a immagine di Dio*; come se dicesse: *Ad immagine sua* 12.

6. 7. Le Scritture spesso usano espressioni tali, alle quali alcuni, sebbene affermino la loro fede cattolica, non fanno sufficientemente attenzione, cosicché intendono queste parole: *Dio fece* (l'uomo) *ad immagine di Dio*, come se fosse detto: "Il Padre fece (l'uomo) ad immagine del Figlio", volendo provare così che nelle sante Scritture anche il Figlio è chiamato Dio, come se mancassero altri testi probanti, assai sicuri ed assai chiari, in cui il Figlio è detto non solo Dio, ma *vero Dio* 13. Infatti, a proposito di questa testimonianza, mentre vogliono risolvere altre difficoltà, cadono in un tale groviglio dal quale non si possono districare. Perché se il Padre creò l'uomo a immagine del Figlio, cosicché l'uomo non sia immagine del Padre, ma del Figlio, il Figlio non è simile al Padre. Però se una pia fede ci insegna, come difatti ci insegna, che la somiglianza del Figlio al Padre giunge fino all'uguaglianza dell'essenza, ciò che è stato creato *a somiglianza* del Figlio è stato creato anche *a somiglianza* del Padre. Inoltre, se il Padre ha creato l'uomo, non *a sua immagine*, ma *a immagine* del Figlio, perché non disse: "Facciamo l'uomo ad immagine e somiglianza tua", ma invece: *a immagine e somiglianza nostra* 14, se non perché l'immagine della Trinità veniva prodotta nell'uomo in modo che così l'uomo fosse *l'immagine* del solo Dio 15, perché la Trinità stessa è *un solo vero Dio*? Simili espressioni sono innumerevoli nelle Scritture, ma basterà addurre le

seguenti. Si legge nei Salmi: *Dal Signore viene la salvezza e sul tuo popolo è la tua benedizione* 16, come si parlasse ad un altro, non più a colui cui si diceva: *Dal Signore viene la salvezza*. E in un altro Salmo: *Tu mi salverai dalla tentazione e nel mio Dio salterò il muro* 17, come se le parole: *tu mi salverai dalla tentazione* fossero indirizzate ad un altro. Si legge ancora: *I popoli cadranno ai tuoi piedi, nel cuore dei nemici del re* 18, come se dicesse: "Nel cuore dei tuoi nemici". È proprio al re, cioè al Signore nostro Gesù Cristo, che il Salmista diceva: *I popoli cadranno ai tuoi piedi*, ed è a questo stesso re che volle alludere quando aggiunse: *nel cuore dei nemici del re*. Tali espressioni si trovano più raramente nel Nuovo Testamento. Tuttavia l'Apostolo scrive nella Lettera ai Romani: *Del Figlio suo, nato dalla discendenza di David secondo la carne, che fu predestinato Figlio di Dio con potenza, secondo lo Spirito di santificazione, per mezzo della risurrezione dai morti di Gesù Cristo nostro Signore* 19, come se all'inizio del passo avesse parlato di un altro. Chi è infatti il Figlio di Dio predestinato per la risurrezione dai morti di Gesù Cristo, se non lo stesso Gesù Cristo, che è stato predestinato ad essere il Figlio di Dio? Dunque quando leggiamo: *Figlio di Dio nella potenza di Gesù Cristo, o Figlio di Dio secondo lo Spirito di santificazione di Gesù Cristo, o Figlio di Dio per la risurrezione dai morti di Gesù Cristo*, mentre si sarebbe potuto dire, secondo il linguaggio corrente, "*nella sua potenza*" o "*secondo lo Spirito della sua santificazione*", "*o Figlio di Dio per la sua risurrezione dai morti*" o "*dei suoi morti*", niente ci obbliga a ritenere che si tratti di un'altra persona, ma si tratta invece di una sola e medesima Persona, cioè di quella del Figlio di Dio, nostro Signore Gesù Cristo. Così quando leggiamo: *Dio fece l'uomo ad immagine di Dio* 20, sebbene si fosse potuto dire secondo il modo più corrente di esprimersi: *a sua immagine* 21, non siamo affatto obbligati a pensare che si tratti di un'altra persona distinta nella Trinità, ma si tratta della sola e medesima Trinità che è *un solo Dio ad immagine* della quale *l'uomo è stato fatto* 22.

6. 8. *Stando così le cose* 23, se noi troviamo questa stessa immagine della Trinità non in un solo uomo, ma in tre - nel padre, nella madre e nel figlio - allora *l'uomo* non era stato *fatto ad immagine di Dio* 24 prima che gli fosse stata data una donna e che avessero tutti e due procreato un figlio, perché non c'era ancora trinità. Qualcuno dirà forse: "C'era già trinità, perché, sebbene non possedesse ancora la sua forma propria, anche la donna era già presente, secondo la

natura che ne sarebbe stata l'origine, nel costato dell'uomo ed il figlio nei lombi del padre"? Ma allora perché, dopo aver detto: *Dio fece l'uomo ad immagine di Dio* 25, la Scrittura aggiunge nel contesto immediato: *Dio lo fece maschio e femmina; li fece e li benedisse* 26? Bisogna forse dividere così le parti della frase: *Dio fece l'uomo*, continuare poi: *lo fece ad immagine di Dio*, e aggiungere infine: *lo fece maschio e femmina*? Alcuni hanno timore di dire: *lo fece maschio e femmina*, perché non si intendesse un essere mostruoso, simile a quelli che si chiamano ermafroditi 27, mentre si può, senza forzare il senso, vedere in questo singolare un'allusione all'uomo e alla donna, in quanto è detto: *Due in una sola carne* 28. Perché dunque, per riprendere il mio ragionamento, nella natura umana fatta *ad immagine di Dio*, la Scrittura non menziona che l'uomo e la donna? Perché l'immagine della Trinità fosse completa, avrebbe dovuto aggiungere anche il figlio, sebbene fosse ancora racchiuso nei lombi del padre, come la donna lo era nel suo costato 29. O si deve intendere che la donna era già stata creata e che la Scrittura, in un'espressione concisa, ora menziona soltanto ciò che si riserva di spiegare poi più dettagliatamente come sia stato creato e non poté menzionare il figlio, perché non era ancora nato? Come se lo Spirito Santo non avesse potuto designare con la stessa concisione il figlio, riservandosi di raccontarne la nascita al momento voluto, allo stesso modo che racconta poi, al momento voluto, come la donna è stata tratta dal costato dell'uomo senza omettere tuttavia di nominarla in questo passo.

Perché anche la donna non è immagine di Dio?

7. 9. Dunque non dobbiamo intendere che *l'uomo è stato creato ad immagine della Trinità suprema*, cioè *ad immagine di Dio* 30, nel senso che questa immagine si riscontri in una trinità di persone umane: tanto più che l'Apostolo dice che l'uomo (*vir*) è immagine di Dio e per questo gli proibisce di velarsi il capo, mentre ordina alla donna di farlo. Dice infatti: *L'uomo non deve velarsi il capo, perché è l'immagine e la gloria di Dio. La donna invece è la gloria dell'uomo* 31. Che dire di questo? Se la donna da parte sua contribuisce a completare l'immagine della Trinità perché, una volta che essa è stata tolta dal costato dell'uomo (*vir*), questi è ancora detto

immagine 32? E se in questa trinità di persone umane, una di esse, considerata a parte, può essere detta *immagine di Dio*, allo stesso modo che nella suprema Trinità ciascuna Persona è Dio, perché anche la donna non è immagine di Dio? Ora sembra che essa non lo è, perché le si prescrive di velarsi il capo, cosa proibita all'uomo, perché egli è *immagine di Dio*.

Interpretazione figurata e mistica del detto dell'Apostolo: l'uomo è immagine di Dio, la donna gloria dell'uomo

7. 10. Ma vediamo bene come l'affermazione dell'Apostolo secondo cui non la donna, ma l'uomo è immagine di Dio, non sia contraria a ciò che è detto nel Genesi: *Dio fece l'uomo, lo ha fatto ad immagine di Dio; lo ha fatto maschio e femmina e li ha benedetti* 33. Secondo il Genesi è la natura umana in quanto tale che è stata fatta *ad immagine di Dio*, natura che si compone dei due sessi e quindi non esclude la donna, quando si tratta di intendere l'immagine di Dio. Infatti, dopo aver detto che Dio ha fatto l'uomo *ad immagine di Dio*, aggiunge: *Lo fece maschio e femmina*, o distinguendo diversamente: *li fece maschio e femmina*. Come può dunque l'Apostolo dire che l'uomo (*vir*) è *immagine di Dio* e per questo non deve velarsi il capo, ma che la donna non lo è per cui deve velarsi il capo 34? Il motivo è, ritengo, quello che ho già indicato, quando ho trattato della natura dello spirito umano: la donna è con suo marito *immagine di Dio* 35, cosicché l'unità di quella sostanza umana forma una sola immagine; ma quando è considerata come aiuto, proprietà che è esclusivamente sua, non è immagine di Dio; al contrario l'uomo, in ciò che non appartiene che a lui, è *immagine di Dio* 36, immagine così piena ed intera, come quando la donna gli è congiunta a formare una sola cosa con lui. È ciò che abbiamo detto della natura dello spirito umano: quando si dedica tutto alla contemplazione della verità è *immagine di Dio*, ma quando qualcosa di esso si distacca e una parte dell'attenzione si applica all'azione delle cose temporali, nondimeno lo spirito, nella parte di esso che vede e consulta la verità, resta *immagine di Dio*, ma nella parte invece che si applica all'azione sulle realtà inferiori, non è immagine di Dio. E, poiché esso quanto più si estende verso ciò che è eterno, tanto più ne è "formato" 37 *ad immagine di Dio*, e perciò non si deve in questo

costringerlo a moderarsi e a contenersi; per tal motivo *l'uomo non deve velarsi il capo* 38. Ma poiché per l'azione razionale sulle cose temporali c'è il rischio di lasciarsi trascinare eccessivamente verso le realtà inferiori, per questo essa deve avere un potere sopra il suo capo, indicato dal velo, che significa che dev'essere contenuta 39. È un simbolo, questo, mistico e pio, gradito agli Angeli santi. Dio da parte sua non vede nel tempo e nessun elemento nuovo viene a modificare la sua visione e la sua scienza, quando avviene qualche avvenimento temporale e transitorio, come ne sono affetti i sensi carnali degli animali e degli uomini, o anche quelli spirituali degli Angeli.

7. 11. Che con questa chiara distinzione del sesso maschile e femminile l'Apostolo abbia simboleggiato un più profondo mistero, si può anche comprendere da questo fatto che, dicendo egli in un altro passo che la vedova vera è desolata senza figli e senza nipoti e tuttavia deve sperare nel Signore e *perseverare nella preghiera notte e giorno* 40, in questa stessa Epistola egli dice che la donna sedotta, caduta nella prevaricazione, si salva *mediante la generazione dei figli*, e aggiunge: *se essi persevereranno nella fede, nella carità e nella santità con modestia* 41. Come se potesse nuocere alla buona vedova il non aver dei figli o, avendone, il fatto che questi si rifiutino di perseverare nei buoni costumi. Ma, poiché quelle che sono chiamate le buone opere sono come i figli della nostra vita, in riferimento alla quale si domanda quale vita conduca ciascuno, cioè come compia queste azioni temporali - vita che i greci chiamano non **ζωή**, ma **βίος**, e queste buone azioni si praticano ordinariamente nelle opere di misericordia, ma le opere di misericordia non sono di alcuna utilità ai Pagani né ai Giudei che non credono a Cristo, né agli eretici e scismatici di qualsiasi specie, che non hanno né fede né amore, né santità accompagnata alla temperanza 42 - risulta chiaro il pensiero dell'Apostolo. Egli parla in un senso figurato e mistico dell'obbligo che ha la donna di velare il capo 43; se queste parole non si riferissero a qualche mistero nascosto, sarebbero prive di senso.

7. 12. Come ce lo mostra non solo la retta ragione, ma anche l'autorità dello stesso Apostolo, *l'uomo fu creato ad immagine di Dio* 44, non secondo la forma del corpo, ma secondo la sua anima razionale 45. È una opinione grossolana e vana quella secondo cui si

ritiene che Dio è circoscritto e limitato da una configurazione di membra corporee. Per di più il beato Apostolo non dice: *Rinnovatevi nella vostra anima spirituale e rivestitevi dell'uomo nuovo, quello che è stato creato a immagine di Dio* 46, e altrove, ancor più chiaramente non dice: *Spogliatevi dell'uomo vecchio e delle sue azioni, rivestitevi dell'uomo nuovo che si rinnova nella conoscenza di Dio secondo l'immagine di Colui che lo ha creato* 47? Se dunque ci rinnoviamo nella nostra anima spirituale e l'uomo nuovo è colui che si rinnova nella conoscenza di Dio secondo l'immagine di Colui che l'ha creato, non c'è alcun dubbio che non è secondo il corpo, né secondo una qualsiasi parte dell'anima, ma secondo l'anima razionale la quale può conoscere Dio, che *l'uomo è stato fatto ad immagine di Colui che l'ha creato*. Inoltre per questo rinnovamento noi diventiamo altresì figli di Dio, con il battesimo di Cristo e *rivestendoci dell'uomo nuovo*, ci rivestiamo di Cristo *per mezzo della fede* 48. Chi dunque potrebbe pretendere di escludere le donne da questa partecipazione, dato che esse sono nostre coeredi della grazia e visto che l'Apostolo dice in un altro passo: *Voi siete infatti tutti figli di Dio per mezzo della fede in Cristo Gesù, perché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più né Giudeo, né Greco, né schiavo né libero, né maschio né femmina, perché siete tutti uno solo in Gesù Cristo* 49? Si dovrà dunque pensare che le donne che credono hanno perduto il loro sesso? No, ma poiché si rinnovano *ad immagine di Dio* 50, là dove non entra il sesso, perciò, ivi stesso ove il sesso non entra, *l'uomo è stato fatto ad immagine di Dio* 51, cioè *nella sua anima spirituale* 52. Perché allora *l'uomo non deve velare il suo capo perché è immagine e gloria di Dio*, mentre *la donna deve velarlo, perché è gloria dell'uomo* 53, come se la donna non si rinnovasse nella sua anima spirituale, che si rinnova nella conoscenza di Dio secondo l'immagine di Colui che l'ha creata 54? Perché, essendo la donna differente dall'uomo per il suo sesso, poté giustamente raffigurarsi nel velo del suo capo quella parte della ragione che si abbassa a dirigere le attività temporali. L'immagine di Dio non risiede se non nella parte dello spirito dell'uomo che si unisce alle ragioni eterne, per contemplarle ed ispirarsene, parte che, come è manifesto, possiedono non solo gli uomini, ma anche le donne 55.

L'oscuramento dell'immagine di Dio

8. 13. Dunque nei loro spiriti si riconosce una natura comune, nei loro corpi è invece raffigurata una diversità di funzioni di questo solo e medesimo spirito. Salendo perciò interiormente alcuni gradini attraverso le varie parti dell'anima con la riflessione, dove cominciamo a trovare in essa qualcosa che non ci è comune con gli animali, lì incomincia la ragione, in cui si può già riconoscere l'uomo interiore. Anche questi, se sotto l'influsso di quella ragione che è stata delegata all'amministrazione delle cose temporali scivola eccessivamente, con rapido cammino, verso le cose esteriori, con il consenso del suo "capo", cioè senza che lo trattenga e lo raffreni quella parte della ragione che comanda nella specola del consiglio e compie in qualche modo la funzione dell'uomo, invecchia in mezzo ai suoi nemici 56, i demoni invidiosi della sua virtù, con il loro principe, il diavolo, e la visione delle cose eterne è sottratta allo stesso "capo", che con la sua sposa mangia il frutto proibito, cosicché la luce dei suoi occhi non è più con lui 57. Così, spogliati ambedue di quella illuminazione della verità, ed essendo aperti gli occhi della loro coscienza per vedere quanto siano rimasti disonesti e laidi, uniscono insieme delle belle parole senza il frutto delle buone opere, cosicché, pur vivendo male, nascondono la loro turpitudine sotto l'apparenza di buone parole, come unendo insieme delle foglie che annunciano dolci frutti, ma senza questi stessi frutti 58.

9. 14. Innamorata del suo potere l'anima scivola dall'universale, che è comune a tutti, al particolare, che le è proprio per quella *superbia* che è forza di separazione, chiamata *inizio del peccato* 59, mentre, se avesse seguito Dio come guida nell'universalità della creazione, avrebbe potuto essere governata in maniera perfetta dalla legge divina. Desiderando invece qualcosa di più dell'universo, e avendo preteso di governarlo con la propria legge, precipita nella cura del particolare, perché non c'è nulla al di là dell'universo e così, desiderando qualcosa di più, diminuisce ; per questo l'avarizia è chiamata *radice di tutti i mali* 60; e questo tutto in cui essa si sforza di agire in maniera sua propria contro le leggi dalle quali è governato l'universale, lo regge con il suo corpo, che può avere solo un possesso parziale; e così affascinata dalle forme e dai movimenti corporei, dato che non li possiede nella sua interiorità, si involge nelle loro immagini, che ha fissato nella memoria, e si inquina vergognosamente per la fornicazione dell'immaginazione, riferendo

tutte le sue attività a quei fini per cui cerca con inquietudine le cose corporee e temporali per mezzo dei sensi corporei, o, con fasto orgoglioso, affetta di essere superiore alle altre anime dedite ai sensi corporei o si immerge nel gorgo fangoso della voluttà carnale.

Le tappe della caduta

10. 15. Quando dunque l'anima con retta intenzione cerca, sia per sé, sia per gli altri, di attingere i beni interiori e superiori che sono posseduti con casto amplesso, non come un qualcosa di privato, ma come un qualcosa di comune, senza esclusione od invidia, da tutti coloro che li amano, anche se essa sbaglia in qualche punto per ignoranza delle cose temporali, dato che compie questo nel tempo, e non agisce come si deve, si tratta di una *tentazione umana* 61. Ed è gran cosa passare questa vita, che è come una via che prendiamo per ritornare, senza lasciarci sorprendere da nessuna tentazione, se non umana. Questo *peccato* infatti è *esteriore al corpo* 62; non è considerato come fornicazione e per questo ottiene molto facilmente perdono. Quando invece compie qualcosa per conseguire quegli oggetti che sono percepiti per mezzo del corpo, per desiderio di farne esperienza, di eccellervi, di entrare con essi in contatto, in vista di riporre in essi il fine del suo bene, qualunque cosa faccia, agisce in maniera turpe e *fornica, peccando contro il proprio corpo* 63, e trasportando all'interno di sé le immagini menzognere delle cose corporee e combinandole in vane fantasticherie, così da giungere al punto che niente le apparisca divino se non quello che è sensibile, egoisticamente avara, si riempie di errori e, egoisticamente prodiga, si svuota di forze 64. Né si precipita sin dall'inizio tutto d'un colpo in una fornicazione così turpe e miserevole, ma come è scritto: *Colui che disprezza le piccole cose, a poco a poco cadrà* 65.

Quando l'uomo pretende di essere come Dio cade in ciò che vi è di più basso, in ciò che fa la gioia delle bestie

11. 16. Allo stesso modo infatti che il serpente non avanza a passi franchi, ma striscia con l'invisibile movimento delle sue squame, così il movimento scivoloso della caduta trascina a poco a poco

quelli che si abbandonano e, cominciando dal desiderio perverso di rassomigliare a Dio, giunge fino a far rassomigliare agli animali 66. Ecco perché, spogliati della stola prima, i progenitori hanno meritato 67, divenuti mortali, di rivestire *tuniche di pelle* 68. Infatti il vero onore dell'uomo consiste nell'essere *l'immagine e la somiglianza di Dio* 69, immagine che non si conserva se non andando verso Colui dal quale è impressa. Ne consegue che tanto più ci si unisce a Dio, quanto meno si ama ciò che si possiede in proprio. Ma il desiderio di fare esperienza del proprio potere fa ricadere, per un suo capriccio, l'uomo su se stesso come su un grado intermedio. Così quando pretende di essere come Dio, a nessuno sottoposto, per punizione viene precipitato, lontano persino da quel grado intermedio che è lui stesso, in ciò che vi è di più basso, cioè in ciò che fa la felicità degli animali. E così, consistendo il suo onore nell'essere l'immagine di Dio, il suo disonore nell'essere immagine della bestia: *L'uomo posto in dignità, non lo comprese; si è assimilato agli animali senza ragione ed è divenuto simile a loro* 70. Per dove compirebbe dunque un così lungo tragitto che porta dalle vette più alte alle cose più basse, se non passando per quel grado intermedio che è lui stesso? Infatti quando, trascurando l'amore della sapienza, che rimane sempre immutabile, si desidera la scienza che viene dall'esperienza delle cose mutevoli e temporali, scienza che *gonfia*, non *edifica* 71, l'anima, per questo, soccombendo come al suo peso, e cacciata dalla beatitudine e facendo esperienza di quel grado intermedio che è essa stessa, apprende, per il suo castigo, quale differenza separa il bene che ha abbandonato dal male che ha commesso e per l'effusione e la perdita delle sue forze non è capace di ritornare indietro, se non per la grazia del suo Creatore che la chiama alla penitenza e le rimette i peccati. *Chi libererà infatti l'anima infelice da questo corpo di morte, se non la grazia di Dio per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore* 72? Di questa grazia parleremo a suo luogo, quando egli ce lo concederà.

Interpretazione allegorica del primo peccato: matrimonio misterioso nell'uomo interiore

12. 17. Completiamo ora, con l'aiuto del Signore, lo studio intrapreso circa quella parte della ragione alla quale appartiene la

scienza, cioè la conoscenza delle cose temporali e mutevoli, necessaria per esplicare le attività di questa vita. Come nella storia da tutti conosciuta della prima coppia umana, il serpente non mangiò del frutto proibito, ma soltanto persuase a mangiarne, e la donna non fu la sola a mangiarne, ma ne diede a suo marito, e ne mangiarono insieme, sebbene abbia parlato da sola con il serpente e sia stata la sola ad essere sedotta da esso 73, così anche in quest'altro matrimonio misterioso e segreto, che si attua e si riconosce pure in ogni uomo considerato individualmente, il movimento carnale o, per dir così, il movimento sensuale dell'anima, che pone tutta la sua attenzione ai sensi del corpo e ci è comune con gli animali, è estraneo alla ragione che si applica alla sapienza. Il senso corporeo infatti percepisce le cose corporee, la ragione che si applica alla sapienza ha l'intelligenza delle cose immutabili e spirituali. Ora l'appetito è vicino alla ragione che si applica alla scienza, in quanto la scienza, detta dell'azione, ragiona sulle stesse cose corporee percepite dai sensi del corpo; ma se il suo ragionamento è buono lo fa per riferire quella conoscenza al fine del Bene sommo, se è invece cattivo lo fa per fruire di quelle cose come di beni tali in cui si possa riposare in una beatitudine menzognera. Quando dunque questa attenzione dello spirito, che esercita la sua funzione attiva sulle cose temporali e corporee con la vivacità propria al ragionamento, si lascia attirare dal senso carnale od animale a fruire di sé, cioè a fruire di un bene egoistico e particolare, non del bene generale e comune, qual è il bene immutabile, allora è come se il serpente parlasse alla donna. Consentire a questa attrattiva è mangiare del frutto proibito. Però se questo consenso si limita ad una semplice compiacenza del pensiero, ma l'autorità di una decisione superiore trattiene *le membra dall'abbandonarsi al peccato come strumenti d'iniquità* 74, allora, mi sembra, è come se la donna sola mangiasse del frutto proibito. Se, al contrario, consentendo al cattivo uso delle cose percepite per mezzo dei sensi del corpo si risolve di commettere qualunque peccato, anche col corpo, se ne ha il potere, bisogna allora intendere che quella donna ha dato al marito da mangiare, insieme a lei, del cibo proibito. Infatti non si può decidere con lo spirito non solamente di compiacersi nel peccato di pensiero, ma anche di commetterlo con un atto, se l'attenzione dello spirito, che ha il potere assoluto di far agire le membra o di impedire che agiscano, non ceda e si abbandoni alla cattiva azione.

12. 18. Certamente non si può negare che ci sia peccato, quando lo spirito si compiace solamente con il pensiero di cose proibite, deciso, è vero, a non commetterle, ma compiacendosi a trattenere e a ripensare delle immagini che avrebbe dovuto cacciare al primo loro apparire; ma questo peccato è molto minore che se si decidesse di doverlo anche mettere in atto. Perciò si deve domandare perdono anche di tali pensieri, percuotersi il petto e dire: *Rimetti a noi i nostri debiti*, fare ciò che segue e aggiungere nella preghiera: *come noi li rimettiamo ai nostri debitori* 75. Non è infatti come nel caso dei primi due uomini, quando ciascuna persona era responsabile per sé, e perciò se solo la donna avesse mangiato del frutto proibito, essa sola sarebbe stata condannata alla pena di morte. Quando si tratta di un uomo solo, il caso è diverso. Se il solo pensiero, compiacendosene, si pasce dei piaceri proibiti, da cui avrebbe dovuto distogliersi immediatamente, né si decide a compiere queste azioni cattive, ma si limita a ritenerne ed assaporarne le immagini, questo caso non si può paragonare a quello della donna che può essere punita senza l'uomo; guardiamoci bene dal crederlo. Qui c'è una sola persona, un solo uomo, e sarà condannato tutto intero, a meno che questi che sono ritenuti peccati del solo pensiero, perché commessi senza il proposito di scendere all'azione, ma tuttavia con il proposito di trovarne diletto interiormente, non siano rimessi per mezzo della grazia del Mediatore.

12. 19. In tutta questa discussione in cui abbiamo cercato di mostrare che esiste, nello spirito di ciascun uomo, una specie di matrimonio tra la ragione contemplativa e la ragione attiva, con l'attribuzione a ciascuna di funzioni diverse, ma senza compromettere l'unità dello spirito - e questo senza recar pregiudizio alla verità della narrazione della divina Scrittura che ci racconta dei due primi uomini, marito e moglie, origine del genere umano -, non avevamo altro fine che far intendere che l'Apostolo, dicendo che l'uomo solo, non la donna, è immagine di Dio, ha voluto, sebbene sotto l'immagine della distinzione di sesso tra due esseri umani, significare qualcosa che si deve cercare in ogni essere umano, considerato individualmente 76.

Altra interpretazione simbolica: l'opinione che l'uomo significhi lo

13. 20. Non ignoro che, prima di noi, illustri difensori della fede cattolica 77 e commentatori delle divine Scritture, cercando questi due principi nell'uomo individuale, la cui anima, buona nel suo insieme, considerarono come una specie di paradiso, affermarono che l'uomo rappresenta lo spirito, la donna il senso del corpo. E se si accetta poi questa distinzione che vede nell'uomo l'immagine dello spirito, nella donna quella del senso del corpo, tutto sembra accordarsi in maniera perfetta qualora si considerino attentamente le cose, ma con questa riserva però: che è scritto che fra tutte le bestie e tutti gli uccelli *non è stato trovato per l'uomo un aiuto simile a lui* 78, ed allora fu creata la donna traendola dal suo costato 79. Per questo non ho creduto di dover considerare la donna come simbolo del senso corporeo che, come sappiamo, ci è comune con le bestie, ma ho voluto vedere in lei il simbolo di qualcosa che le bestie non avessero; così ho pensato che si dovesse invece vedere nel serpente il simbolo del senso corporeo; il serpente che è, secondo la Scrittura, *il più astuto degli animali della terra* 80. Fra quei beni naturali, che vediamo esserci comuni con gli animali, eccelle per la sua vivacità il senso, non quel senso di cui parla l'Epistola agli Ebrei, quando dice: *Il nutrimento solido è per gli uomini perfetti, i cui sensi sono esercitati dall'abitudine a discernere il bene dal male* 81, perché questi sono sensi della natura razionale ed appartengono all'intelligenza; quello invece è un senso corporeo che si divide in cinque sensi e mediante il quale non solo noi, ma anche le bestie, percepiscono le forme e i movimenti corporei.

13. 21. Ma sia che si debba intendere in questo o in quel modo, o in un altro ancora, ciò che l'Apostolo dice quando afferma che *l'uomo è immagine e gloria di Dio, la donna invece gloria dell'uomo* 82, in ogni caso appare chiaro che, quando viviamo secondo Dio, il nostro spirito, teso verso le perfezioni invisibili di Dio, deve progressivamente ricevere la sua forma modellandosi sulla sua eternità, sulla sua verità, sulla sua carità, ma che una parte della nostra attenzione razionale, cioè dello stesso spirito, deve essere diretta verso l'uso delle cose mutevoli e corporee, senza di che non si può vivere questa vita; ma non per conformarci *a questo mondo* 83, ponendo il nostro fine in questi beni e deviando su di essi il nostro appetito di felicità, ma perché, quanto facciamo

razionalmente nell'uso dei beni temporali, lo facciamo senza cessare di contemplare i beni eterni da conseguire, passando attraverso quelli, unendoci a questi.

Sapienza e scienza

14. 21. Perché anche la *scienza* è benefica alla sua maniera, se ciò che in essa *gonfia* o suole gonfiare è dominato dall'amore delle cose eterne, che non gonfia, ma che, come sappiamo, *edifica* 84. Senza la scienza infatti non possono esistere nemmeno le virtù con le quali si possa dirigere questa misera vita in modo da raggiungere quella eterna, che è veramente beata.

Differenza tra la sapienza e la scienza

14. 22. C'è tuttavia una differenza tra la contemplazione delle cose eterne e l'azione con la quale facciamo buon uso delle cose temporali: quella si attribuisce alla sapienza, questa alla scienza. Sebbene infatti anche la sapienza possa venir chiamata scienza, come lo mostra l'affermazione dell'Apostolo, che dice: *Ora conosco parzialmente, allora conoscerò come sono conosciuto* 85, per questa scienza egli intende certamente la contemplazione di Dio, che sarà il premio supremo dei santi; tuttavia dove l'Apostolo dice: *Ad uno è dato per mezzo dello Spirito il linguaggio della sapienza, ad un altro il linguaggio della scienza secondo lo stesso Spirito* 86, distingue, senza dubbio, l'una dall'altra, benché non spieghi la natura della loro differenza, e i caratteri che permettano di distinguerle. Ma dopo aver scrutato le molteplici ricchezze delle sante Scritture, trovo scritta nel libro di Giobbe questa sentenza del santo uomo: *Ecco, la pietà è la sapienza, la fuga dal male è la scienza* 87. Questa distinzione ci fa comprendere che la sapienza riguarda la contemplazione, la scienza l'azione. In questo passo Giobbe identifica la pietà con il

culto di Dio, che in greco si dice **θεοσεβεία**. È questa la parola che si trova presso i codici greci in questo passo. E fra le cose eterne che vi è di più eccellente di Dio, che solo possiede una natura immutabile? E che è il culto di Dio, se non l'amore di lui, amore che ci fa desiderare di vederlo, che ci fa credere e sperare che lo

vedremo, perché nella misura in cui progrediamo *lo vediamo ora per mezzo di uno specchio, in enigma*, ma *un giorno* lo vedremo nella sua piena manifestazione? È ciò che dice l'apostolo Paolo quando parla della "visione" *faccia a faccia* 88; è anche quello che dice l'apostolo Giovanni: *Carissimi, ora siamo figli di Dio, e ciò che saremo un giorno non è stato ancora manifestato; ma sappiamo che al momento di questa manifestazione saremo simili a lui, perché lo vedremo come è* 89. In questi passi e in passi simili si tratta proprio, mi pare, della sapienza 90. *Astenersi invece dal male* 91, ciò che Giobbe chiama scienza, appartiene certamente all'ordine delle cose temporali. Perché è in quanto siamo nel tempo che siamo soggetti al male, che dobbiamo evitare, per giungere ai beni eterni. Perciò tutto quanto compiamo con prudenza, forza, temperanza e giustizia, appartiene a quella scienza o regola di condotta, che guida la nostra azione nell'evitare il male e nel desiderare il bene; e le appartiene pure tutto ciò che, come esempio da evitare o da imitare e come conoscenza necessaria tratta da avvenimenti adatti ad illuminare la nostra vita, raccogliamo attraverso la conoscenza della storia.

La sapienza è conoscenza delle cose eterne

14. 23. Quando si parla di queste cose mi pare che il discorso riguardi la scienza e vada distinto da quello che concerne la sapienza 92 alla quale non appartengono né le cose passate né le future, ma quelle che sono presenti, e a causa di quella eternità in cui esistono, si chiamano passate, presenti e future senza alcuna mutazione di tempo. Infatti non sono passate in modo che abbiano cessato di esistere, o future come se non esistessero ancora, ma esse hanno avuto sempre lo stesso essere e sempre l'avranno. Permangono infatti, non però fisse in un'estensione spaziale come i corpi; ma nella loro natura incorporea le realtà intelligibili sono presenti allo sguardo dello spirito, come i corpi sono visibili e tangibili ai sensi corporei. Ma non soltanto le ragioni intelligibili e incorporee delle cose sensibili, situate nello spazio, sussistono indipendentemente da ogni estensione, bensì anche quelle dei movimenti che passano nel tempo permangono indipendenti da ogni divenire temporale, essendo intelligibili, non sensibili. Giungere ad attingerle con lo sguardo dello spirito è privilegio di

pochi e quando vi si giunge, nei limiti del possibile, non vi permane colui stesso che vi è giunto, ma ne è come respinto dallo stesso offuscamento dello sguardo, e si ha così un pensiero passeggero di una cosa che non passa. Tuttavia questo pensiero, avanzando attraverso quelle discipline che istruiscono l'anima, è affidato alla memoria, cosicché abbia dove ritornare, esso che è costretto ad allontanarsi. Tuttavia se il pensiero non ritornasse alla memoria e se non vi ritrovasse ciò che le aveva affidato, come un ignorante sarebbe ricondotto a questo, come vi era stato condotto prima, e lo troverebbe dove l'aveva trovato prima, cioè in quella verità incorporea, da cui trarrebbe di nuovo una specie di copia che fisserebbe nella memoria. Infatti non allo stesso modo, per esempio, che permane la ragione incorporea ed immutabile di un corpo quadrato, può permanere ad essa unito il pensiero dell'uomo, supponendo tuttavia che vi sia potuto giungere senza rappresentazione spaziale. O ancora, se si coglie il ritmo di un'armonia melodiosa che scorre nel tempo, come immobile al di fuori del tempo in una specie di segreto e di profondo silenzio 93, vi si può pensare almeno per il periodo di tempo in cui si può udire quel canto; tuttavia quanto di ciò ha trattenuto lo sguardo, sebbene fugace, dello spirito ed ha depositato nella memoria, come inghiottendolo nello stomaco, esso potrà con il ricordo in qualche modo ruminarlo e far diventare conoscenza metodica ciò che abbia in tal modo appreso. Se la dimenticanza ha tutto cancellato, sotto la guida dell'insegnamento si può di nuovo giungere a ciò che era interamente scomparso e così lo si ritroverà com'era.

Confutazione della reminiscenza sostenuta da Platone e da Pitagora

15. 24. Per questo Platone, quel celebre filosofo, si sforzò di persuaderci che le anime hanno vissuto quaggiù anche prima di unirsi a questi corpi e perciò si spiega che ciò che si apprende è reminiscenza di ciò che già si conosceva, più che conoscenza di qualcosa di nuovo 94. Infatti racconta che, un fanciullo, interrogato su argomenti di geometria, rispose come un maestro assai versato in quella disciplina. Interrogato per gradi e ad arte vedeva ciò che doveva vedere e diceva ciò che aveva visto 95. Ma se si trattasse qui di un ricordo di cose anteriormente conosciute, non sarebbe

possibile a tutti o a quasi tutti rispondere a domande di tal genere. Infatti non tutti furono geometri nella loro vita anteriore, essendo i geometri così rari tra gli uomini che a mala pena se ne può trovare qualcuno. Bisogna piuttosto ritenere che la natura dell'anima intellettuale è stata fatta in modo che, unita, secondo l'ordine naturale disposto dal Creatore, alle cose intellegibili, le percepisce in una luce incorporea speciale, allo stesso modo che l'occhio carnale percepisce ciò che lo circonda, nella luce corporea, essendo stato creato capace di questa luce ed ad essa ordinato. Infatti non è a dire che egli distingua, anche senza l'aiuto di un maestro, il bianco dal nero per il motivo che conosceva già queste cose prima di esistere in questo corpo. Infine perché soltanto a riguardo delle cose intelligibili può accadere che qualcuno risponda, se lo si interroga ad arte, su ciò che appartiene a qualsiasi disciplina, sebbene la ignori del tutto? Perché nessuno può far questo, riguardo alle cose sensibili, se non per quelle che ha visto una volta unito al suo corpo o per quelle cui ha creduto sulla testimonianza di coloro che le sapevano e le hanno comunicate per iscritto o con le loro parole? Non si ha da credere infatti a coloro che raccontano che Pitagora di Samo si sarebbe ricordato di certe cose di cui aveva fatto esperienza quando viveva quaggiù in un altro corpo [96](#); altri narrano che alcuni altri avrebbero sperimentato nei loro spiriti qualcosa di simile. Si tratta di false reminiscenze simili a quelle che proviamo per lo più nel sonno, quando ci sembra di ricordare, come se lo avessimo fatto o visto, ciò che non abbiamo né fatto né visto, e accade che simili affezioni si producano anche nell'anima di persone sveglie, per influsso degli spiriti maligni e ingannatori che si preoccupano di confermare e far nascere delle false opinioni sulla migrazione delle anime per ingannare gli uomini; lo si può provare a partire dal fatto che, se si ricordassero veramente le cose viste quaggiù prima, quando si viveva uniti ad altri corpi, si tratterebbe di un'esperienza comune a molti o a quasi tutti, perché, secondo tale opinione, si suppone un passaggio incessante dalla vita alla morte e dalla morte alla vita, come dalla veglia al sonno e dal sonno alla veglia.

La giusta distinzione tra sapienza e scienza; anche nella scienza si trova una trinità

15. 25. Se dunque la vera differenza tra la sapienza e la scienza consiste in questo: che alla sapienza appartiene la conoscenza intellettuale delle cose eterne, alla scienza invece la conoscenza razionale delle cose temporali, non è difficile giudicare a quale si debba dare la precedenza, a quale l'ultimo posto. Supponendo che si debba usare un altro criterio per distinguere queste due cose, che l'Apostolo senza alcun dubbio distingue, quando afferma: *Ad uno è dato per mezzo dello Spirito il linguaggio della sapienza, ad un altro il linguaggio della scienza secondo lo stesso Spirito* 97, tuttavia anche in tal caso rimane assai chiara la distinzione che abbiamo fatto tra le due, per cui una cosa è la conoscenza intellettuale delle cose eterne, altra cosa la conoscenza razionale delle cose temporali; e nessuno dubita che bisogna preferire la prima alla seconda.

Lasciando dunque da parte ciò che appartiene all'uomo esteriore e desiderando elevarci interiormente al di sopra di ciò che abbiamo in comune con gli animali, prima di giungere alla conoscenza delle realtà intelligibili e supreme, che sono eterne, incontriamo la conoscenza razionale delle cose temporali. Anche in essa sforziamoci dunque di vedere, se ci è possibile, una trinità, come ne abbiamo trovata una nei sensi corporei e un'altra nelle cose che per mezzo di essi sono entrate nell'anima e nel nostro spirito sotto forma di immagini; in luogo delle cose corporee che attingiamo dal di fuori, con i sensi corporei, avevamo in questo secondo caso le similitudini dei corpi impresse nella memoria, immagini che informavano il pensiero, intervenendo la volontà come terzo elemento che univa questo a quelle, a somiglianza di come era informato al di fuori lo sguardo degli occhi, che la volontà dirigeva verso la cosa visibile per produrre la visione, unendo l'uno all'altra, aggiungendosi, essa stessa, anche in questo caso, come terzo elemento. Ma non facciamo entrare forzatamente tale argomento in questo libro, affinché, nel seguente, se Dio ci aiuterà, lo si possa indagare con pieno agio e si possa esporre ciò che avremo trovato.

LIBRO TREDICESIMO

Scopo del presente libro

1. 1. Nel libro precedente di quest'opera, il dodicesimo, ci siamo sufficientemente impegnati a distinguere la funzione dell'anima razionale che si occupa delle cose temporali, campo in cui si esercita non solo la nostra conoscenza, ma anche la nostra azione, da quella più nobile della nostra anima, che si dedica alla contemplazione delle cose eterne e si esaurisce nella sola conoscenza. Ma tuttavia ritengo cosa più profittevole inserire un testo della Sacra Scrittura da cui si possa comprendere con più facilità la distinzione dell'una dall'altra.

Nel prologo del Vangelo di Giovanni alcune affermazioni riguardano la scienza, altre la sapienza

1. 2. Giovanni evangelista ha iniziato il suo Vangelo con queste parole: *In principio il Verbo era, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio: egli era in principio presso Dio. Tutto è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui nulla è stato fatto. Ciò che è stato fatto in lui era vita e la vita era la luce degli uomini e la luce risplende nelle tenebre, e le tenebre non l'hanno compresa. Ci fu un uomo mandato da Dio il cui nome era Giovanni. Egli venne come testimone, per rendere testimonianza alla luce, affinché tutti credessero per mezzo di lui. Non era lui la luce, ma venne per rendere testimonianza alla luce. Esisteva la vera luce che illumina ogni uomo che viene in questo mondo. Egli era nel mondo e il mondo fu fatto per mezzo di lui ma il mondo non lo conobbe. Venne in casa propria e i suoi non lo ricevettero. Ma a quanti lo accolsero dette il potere di divenire figli di Dio, ai credenti nel suo nome, i quali non dal sangue, né dalla volontà della carne, ma da Dio sono nati. E il Verbo si è fatto carne ed abitò fra noi. E noi abbiamo contemplato la sua gloria,*

gloria come di Unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità 1. In questo passo del Vangelo, che ho citato per intero, le prime righe si riferiscono all'immutabile ed all'eterno, la cui contemplazione ci rende beati; le righe seguenti invece mescolano, nel loro insegnamento, l'eterno con il temporale. Perciò qui alcune cose riguardano la scienza, altre la sapienza, secondo la distinzione che noi abbiamo fatto precedentemente nel libro dodicesimo. Infatti queste espressioni: *In principio il Verbo era, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio; egli era in principio presso Dio. Tutto è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui nulla è stato fatto. Ciò che è stato fatto in lui era vita e la vita era la luce degli uomini e la luce splende nelle tenebre e le tenebre non l'hanno compresa* 2, si richiamano alla vita contemplativa e sono accessibili solo all'intelligenza spirituale. Quanto più uno progredirà in questo campo, tanto più diverrà, senza alcun dubbio, sapiente. Ma queste parole: *La luce risplende nelle tenebre e le tenebre non l'hanno compresa*, mostrano che era necessaria la fede per credere ciò che non si vedeva 3. Perché, con la parola "tenebre", volle significare i cuori dei mortali che si erano distolti da questa luce ed erano incapaci di vederla. Per questo continua ed afferma: *Vi fu un uomo mandato da Dio, il cui nome era Giovanni. Egli venne come testimone per rendere testimonianza alla luce, affinché tutti credessero per mezzo di lui* 4. Questo è accaduto nel tempo ed appartiene alla scienza, oggetto di conoscenza storica. Ma noi ci rappresentiamo con l'immaginazione l'uomo Giovanni grazie a quella conoscenza della natura umana che è compresa nella nostra memoria. E questa rappresentazione è identica per tutti, sia che credano, sia che non credano a tutto ciò che il testo afferma. Infatti sia agli uni che agli altri è noto che cosa sia l'uomo; la parte esteriore dell'uomo, cioè il corpo, l'hanno vista per mezzo degli occhi del corpo; la parte interiore invece, cioè l'anima, la conoscono in se stessi, perché anch'essi sono uomini, e per mezzo delle relazioni che intrattengono con gli altri uomini. Dunque possono rappresentarsi ciò che significano queste parole: *Vi fu un uomo il cui nome era Giovanni*, perché sanno anche che cosa sono i nomi a forza di pronunciarli o udirli pronunciare. Ma ciò che è aggiunto: *mandato da Dio*, è una affermazione che accolgono quelli soltanto che l'accolgono con la fede, e quelli che non l'accolgono con la fede, o il loro dubbio li impedisce di pronunciarsi, o se ne burlano con la loro incredulità. Sia gli uni che gli altri, tuttavia, a meno che non appartengano al numero di coloro che troppo insensati *dicono nel*

loro cuore: Non c'è Dio 5, udendo queste parole, pensano a ciò che è Dio, e ciò che è venire inviato da Dio; e se non pensano queste cose come sono in realtà, le pensano di certo come possono.

Come vediamo la fede che esiste in noi

1. 3. Ma conosciamo in un altro modo la fede che ciascuno vede nel suo cuore, se crede, o non vede, se non crede. Non la conosciamo come conosciamo i corpi che vediamo con gli occhi del corpo ed ai quali pensiamo, anche quando non sono presenti, grazie alle loro immagini impresse nella memoria, né come conosciamo quelle cose che non abbiamo visto e delle quali, a partire dalle cose viste, ci formiamo un'idea approssimativa, che affidiamo alla memoria al fine di ricorrere ad essa quando vogliamo, per contemplare, ricordandocene, con maggiore o minore esattezza queste cose o, meglio, le loro immagini più o meno fedeli; non la conosciamo nemmeno come conosciamo un uomo vivente, perché, sebbene non abbiamo visto la sua anima, ce ne facciamo un'idea a partire dalla nostra e, interpretando i movimenti del corpo di questo uomo, come abbiamo appreso per mezzo degli occhi che è un uomo vivente, lo intuiamo anche con il pensiero. Non così è vista la fede nel cuore, in cui è, da colui al quale appartiene, ma la vede con una scienza indubitabile e la coscienza proclama la sua esistenza. Sebbene dunque ci sia comandato di credere, perché non possiamo vedere ciò che ci è comandato di credere, tuttavia la fede stessa, quando è in noi, la vediamo in noi, perché la fede è presente, anche quando concerne cose assenti; è interiore, anche quando concerne cose esteriori; si vede, anche quando concerne cose che non si vedono. E tuttavia la fede incomincia ad esistere nel cuore degli uomini 6 ad un certo momento del tempo; e se da credenti diventano increduli, essa scompare e li abbandona. A volte poi la fede si applica anche a cose false; ci accade di dire infatti: "Ha creduto questo, ma la sua fede lo ha ingannato". Una tale fede, ammesso che questa si debba chiamar fede, scompare dai cuori senza che vi sia colpa, quando la scaccia la scoperta della verità. Invece è cosa desiderabile che la fede prestata alle cose vere passi alla realtà di queste cose, perché non si deve dire che la fede perisce quando si vedono le cose che si credevano. Ma forse che bisogna chiamarla ancora fede, se

nell'Epistola agli Ebrei la fede è stata definita ed è detto che essa è *la certezza delle cose che non si vedono* 7?

Nella narrazione di Giovanni vi sono cose che si conoscono coi sensi, altre con la ragione

1. 4. Ecco ora il seguito del testo: *Egli venne come testimone, per rendere testimonianza alla luce, affinché tutti credessero per mezzo di lui* 8, riguarda, come abbiamo detto, un'azione temporale. Infatti è nel tempo che si rende testimonianza sia pure di una realtà eterna, come è la luce intelligibile. È *per rendere testimonianza* a questa luce che venne Giovanni, il quale *non era la luce, ma venne per rendere testimonianza alla luce* 9. Infatti l'Evangelista prosegue: *Esisteva la vera luce che illumina ogni uomo che viene in questo mondo. Egli era nel mondo ed il mondo è stato fatto per mezzo di lui, ma il mondo non lo conobbe. Venne in casa propria e i suoi non lo ricevettero* 10. Tutti coloro che sanno la lingua latina comprendono il senso di queste parole a partire dalle cose che sanno. Alcune di queste cose abbiamo conosciuto per mezzo dei sensi che appartengono al corpo, per esempio l'uomo, il mondo, la cui immensità vediamo con tanta evidenza, e ancora i suoni di queste parole, perché anche l'udito è un senso del corpo. Altre fra queste cose conosciamo per mezzo della ragione che appartiene all'anima, come l'espressione: *i suoi non lo ricevettero*; infatti si capisce che significa: "non credettero in lui", e ciò che questa espressione vuol dire non lo conosciamo per mezzo di alcun senso che appartiene al corpo, ma per mezzo della ragione che appartiene all'anima. Anche per quanto riguarda le parole, non i loro suoni, ma il loro significato, lo abbiamo appreso in parte per mezzo dei sensi del corpo, in parte per mezzo della ragione che appartiene all'anima. Né abbiamo udito queste parole ora per la prima volta, ma le avevamo già udite, e non solo di esse, ma anche del loro significato, conservavamo la conoscenza nella memoria, ed è là che li abbiamo riconosciuti. Pronuncio, per esempio, *mondo*, questa parola di due sillabe: poiché è un suono, è una realtà materiale che è conosciuta per mezzo del corpo; in questo caso per mezzo dell'orecchio, ma anche il suo significato è conosciuto per mezzo del corpo, in questo caso per mezzo degli occhi della carne. Perché il mondo, nella misura in cui è conosciuto,

è conosciuto da coloro che lo vedono. Per quanto riguarda la parola di quattro sillabe: "credettero", il suo suono, poiché è materiale, penetra attraverso il nostro orecchio di carne, ma il suo significato non è conosciuto da alcun senso che appartiene al corpo, ma dalla ragione che appartiene all'anima. Se infatti non conoscessimo per mezzo dell'anima che cosa significhi "credettero", non comprenderemmo che cosa si siano rifiutati di fare coloro dei quali è detto: *E i suoi non lo ricevettero* 11. Dunque il suono della parola risuona dal di fuori agli orecchi del corpo, e attinge il senso che si chiama udito. Anche la forma dell'uomo è, da una parte, conosciuta da noi in noi stessi; dall'altra, nella persona degli altri, si presenta dall'esterno ai sensi corporei: agli occhi, quando si vede, agli orecchi quando si sente, al tatto quando si tiene o si tocca; essa ha anche la sua immagine nella nostra memoria, immagine immateriale di certo, ma simile al corpo. Infine la bellezza mirabile del mondo stesso si presenta a noi dal di fuori sia ai nostri sguardi che a quel senso che chiamiamo tatto, quando tocchiamo un oggetto di questo mondo. Esiste, all'interno, nella nostra memoria, anche una immagine di esso, alla quale ricorriamo, quando lo pensiamo, circondati da mura o nelle tenebre. Ma di queste immagini delle cose corporee, immagini immateriali certo, ma che hanno somiglianza con i corpi, ed appartengono alla vita dell'uomo esteriore, abbiamo parlato già a sufficienza nel libro undicesimo. Ora trattiamo dell'uomo interiore e della sua scienza che concerne le cose temporali e mutevoli. Quando l'uomo interiore porta la sua attenzione su qualcosa, sia pure una cosa tra quelle che appartengono all'uomo esteriore, deve farlo per trarne qualche insegnamento che possa arricchire la conoscenza razionale: e per questo l'uso razionale delle cose, cose che abbiamo in comune con gli animali privi di ragione, appartiene all'uomo interiore e si ha torto a dire che esso ci è comune con gli animali privi di ragione.

La fede appartiene all'uomo interiore; in che senso c'è una sola fede in tutti i credenti

2. 5. La fede poi, della quale siamo costretti a trattare assai lungamente in questo libro, per l'ordine logico del nostro ragionamento, la fede che fa credenti quelli che la possiedono,

infedeli quelli che non la possiedono - come questi che *non ricevettero* il Figlio di Dio *che veniva in casa propria* 12 -, benché si produca in noi per mezzo dell'udito, tuttavia non appartiene a quel senso del corpo che si chiama udito, perché non è un suono; né agli occhi di questa carne, perché non è né un colore, né una forma corporea; né al senso che si chiama tatto, perché è priva di corpulenza; né appartiene assolutamente ad alcun senso corporeo, perché è una cosa del cuore, non del corpo; essa non è al di fuori di noi, ma nell'intimo di noi stessi; nessun uomo la vede in un altro, ma ciascuno in se stesso. Infine si può sia fingere di averla, sia pensare che esista in chi non l'ha. Pertanto ciascuno vede la propria fede in se stesso, negli altri crede che esista, ma non la vede, e lo crede tanto più fermamente quanto meglio ne conosce i frutti, che la fede di solito produce *per mezzo della carità* 13. Ecco perché la fede è comune a tutti coloro di cui l'Evangelista dice dopo, continuando: *ma a quanti lo accolsero, dette il potere di diventare figli di Dio, ai credenti nel suo nome i quali non dal sangue, non dalla volontà della carne, ma da Dio sono nati* 14. È comune, non come una forma corporea è comune allo sguardo di tutti coloro ai quali è presente, perché in questo caso si tratta di un solo oggetto che, in qualche modo, informa lo sguardo di tutti coloro che lo vedono, ma nel senso in cui si può dire che il viso umano è comune a tutti gli uomini; infatti questa affermazione si intende nel senso che ogni uomo ha il suo proprio viso. Certamente affermiamo con piena verità che la fede impressa nel cuore di ciascuno di coloro che credono - di coloro che credono questa identica cosa - proceda da un'unica dottrina, ma una cosa è ciò che si crede, altra cosa la fede con cui si crede. Ciò che essi credono si trova nelle realtà presenti, passate o future, la fede invece è nel cuore di chi crede e non è visibile che a colui che crede; sebbene si trovi anche negli altri, essa non è la stessa fede, ma una fede simile. Infatti non è una nel numero, ma nel genere; tuttavia, in ragione della somiglianza e dell'assenza totale di diversità, preferiamo dire che c'è una sola fede piuttosto che molte. Infatti, quando vediamo due uomini estremamente somiglianti, noi diciamo: "hanno un solo viso", e ce ne meravigliamo. Ecco perché è facile dire che erano numerose le anime - ciascuna propria ad ogni individuo - riguardo a coloro di cui leggiamo negli Atti degli Apostoli che avevano una sola anima, ma quando l'Apostolo parla di *una sola fede* 15 è più difficile ed è cosa più audace dire che c'erano tante fedi quanti i credenti. Ma

quando Cristo dice: *O donna, grande è la tua fede* 16, ed ad un altro: *Uomo di poca fede, perché hai dubitato?* 17, esprime con questo che ciascuno ha una fede che gli è propria 18. Ma si dice che coloro che credono le stesse cose hanno *una sola fede*, allo stesso modo che coloro che vogliono le stesse cose hanno una sola volontà, benché ciascuno di coloro che vogliono una stessa cosa, veda la sua propria volontà, ma non veda quella dell'altro, sebbene voglia la stessa cosa 19; e, se la volontà di quest'ultimo si riveli per mezzo di certi segni, la si crede, ma non la si vede 20. Invece ciascuno, con la conoscenza che ha di se stesso, non crede affatto che questa è la sua volontà, ma la vede con piena chiarezza.

Alcune volontà comuni a tutti

3. 6. Fra i viventi dotati di ragione è tale l'armonia della identica natura che, sebbene uno ignori quello che un altro vuole, vi sono tuttavia alcune volontà comuni a tutti che sono conosciute da ciascuno anche considerato individualmente. E, benché ciascun uomo ignori ciò che voglia un altro determinato uomo, può sapere, in certe cose, che cosa vogliano tutti. Di qui quella burla graziosa che si attribuisce ad un certo mimo; egli aveva promesso che nelle rappresentazioni successive avrebbe detto nel teatro ciò che tutti pensavano e volevano. Nel giorno fissato la folla affluì nel teatro, più numerosa che mai, spinta da una grande curiosità, e si narra che nella silenziosa aspettativa generale il mimo abbia detto:

Volete comprare a basso prezzo, vendere a caro prezzo 21.

In questa espressione di un buffone, tutti gli spettatori riconobbero tuttavia ciò che stava al fondo del loro pensiero: aveva loro rivelato una verità evidente agli occhi di tutti, e tuttavia inattesa, e perciò lo applaudirono con grandissimo entusiasmo. Ma perché una così grande attesa all'annuncio che egli avrebbe detto quale era la volontà di tutti, se non perché le volontà degli altri uomini sfuggono a ciascuno di noi? Ma quella volontà era forse sconosciuta al mimo? È essa forse sconosciuta a qualsiasi uomo? E quale ne è il motivo, se non che vi sono delle cose che ciascuno, senza rischio,

può congetturare negli altri in base alla propria esperienza, in virtù di una comunanza di sentimenti e di aspirazioni dovuti ai vizi e alla natura? Ma una cosa è vedere la propria volontà, altra congetturare quella di un altro, benché con una congettura ben fondata. Così nelle cose umane sono tanto certo della fondazione di Roma come di quella di Costantinopoli, e tuttavia ho visto Roma con i miei occhi, mentre non so nulla di Costantinopoli, se non perché presto fede alla testimonianza di altri. Quanto al mimo è la coscienza che aveva di sé o anche l'esperienza che aveva degli altri, che gli fece credere che *acquistare a buon prezzo e vendere a caro prezzo* era una volontà comune a tutti. Ma, poiché di fatto è una inclinazione viziosa, ciascuno può, o acquistando su questo punto il senso della giustizia, o subendo il contagio di qualche vizio contrario a quello, resistere a questa inclinazione e vincerla. Io stesso conosco un uomo che, essendogli stato offerto un libro in vendita, vedendo che il venditore ne ignorava il prezzo, e perciò gli chiedeva un prezzo irrisorio, gli dette il giusto prezzo, che era molto maggiore, senza che questi se l'aspettasse. E che dire se c'è un uomo talmente perverso da vendere a basso prezzo ciò che gli hanno lasciato i genitori per comprare a caro prezzo ciò di cui nutrire le sue passioni? A mio avviso questo eccesso non ha nulla di incredibile; se si cercano, si trovano e forse si incontreranno anche senza cercarli, degli uomini che, per una nequizia ancora maggiore di quella di cui parlava il mimo, smentiscano persino in modo insolente la promessa e la dichiarazione da lui fatta in teatro, comprando a caro prezzo i loro stupri, vendendo a basso prezzo i loro poderi. Conosciamo anche uomini che, per generosità, comprarono il grano a prezzo più alto per venderlo a prezzo più basso ai loro concittadini. Lo stesso quando l'antico poeta Ennio dice:

Tutti i mortali desiderano essere lodati 22;

non c'è dubbio che ha supposto negli altri l'esistenza di un sentimento che aveva sperimentato in se stesso e in quelli che aveva conosciuto e così sembra aver espresso una volontà comune a tutti gli uomini. Se anche il mimo avesse detto: "Tutti volete essere lodati, nessuno di voi vuole essere biasimato" 23 sembra ugualmente che avrebbe espresso quella che è la volontà di tutti. Ci sono tuttavia degli uomini che odiano i loro vizi, e per essi dispiacciono a

se stessi, né vogliono essere lodati dagli altri e sono grati alla benevolenza di coloro che li criticano, perché il biasimo li spinge a correggersi. Ma se il mimo avesse detto: "Tutti volete essere beati, non volete essere infelici" [24](#), avrebbe affermato un qualcosa che nessuno non può non scoprire nel fondo della sua volontà. Qualsiasi altra cosa voglia nel segreto del suo cuore, nessuno può esimersi da questa volontà sufficientemente conosciuta da tutti e presente in tutti gli uomini.

Tutti aspirano alla beatitudine, ma la concepiscono in maniera differente

[4. 7.](#) È strano però che, essendo presente in tutti gli uomini questa identica volontà di attingere e possedere la beatitudine, ci sia al contrario tanta varietà e diversità di voleri nei riguardi della stessa beatitudine [25](#), non perché ci sia qualcuno che non la vuole, ma perché non tutti la conoscono. Se infatti tutti la conoscessero, gli uni non la riporrebbero nella virtù dell'anima, gli altri nel piacere del corpo, altri nell'una e nell'altro; altri in questo, altri in quello [26](#). Infatti ciascuno ha fatto consistere la vita beata in quella cosa che gli procurava maggior diletto. Come dunque tutti amano in modo così fervente ciò che non tutti conoscono? Chi può amare ciò che ignora? Abbiamo già discusso su tale argomento nei libri precedenti. Perché dunque tutti amano la beatitudine, ma non tutti la conoscono? Sarà forse che tutti sanno che cosa essa sia, ma non sanno dove si trovi, e da qui scaturirebbe la diversità di opinioni? È come se si trattasse di un luogo di questo mondo, in cui dovrebbe voler vivere ognuno che voglia essere beato e non si cercasse dove sia la beatitudine, come si cerca che cosa essa sia. Perché, certamente, se la beatitudine consiste nel piacere del corpo, è beato colui che fruisce del piacere del corpo, se consiste nella virtù dell'anima, è beato colui che fruisce di questa; se nell'uno e nell'altra, lo è chi fruisce dell'uno e dell'altra. Dunque quando uno dice: "Vivere beatamente è fruire del piacere del corpo"; un altro invece: "Vivere beatamente è fruire della virtù dell'anima"; non bisogna concludere che tutti e due ignorano, o non sanno tutti e due che cosa sia la vita beata? Ma allora come possono ambedue amarla, se nessuno può amare ciò che ignora? O è forse falso ciò che abbiamo affermato come verità assoluta ed inconcussa, cioè che

tutti gli uomini vogliono vivere felici 27? Se infatti vivere felici è, per esempio, vivere in conformità alla virtù dell'anima, come può voler vivere felice colui che non vuole vivere in conformità alla virtù? Non sarebbe più giusto dire: "Quest'uomo non vuol vivere felice, perché non vuol vivere in conformità alla virtù, che è la sola maniera di vivere felici?". Dunque non tutti vogliono vivere felici, anzi pochi lo vogliono, se vivere felici consiste unicamente nel vivere in conformità alla virtù dell'anima, cosa che molti non vogliono 28. Sarebbe dunque falsa l'affermazione di cui lo stesso famoso accademico Cicerone non dubitò (mentre gli Accademici dubitano di tutto), quando, volendo porre come punto di partenza della discussione, nel suo dialogo intitolato: "Ortensio", una certezza che nessuno potesse contestare, scrisse: *È certo che tutti vogliamo essere beati* 29? Lungi da noi il dire che questo è falso. Che dobbiamo allora pensare? Bisognerà dire che vivere felici non è altro che vivere in conformità alla virtù dell'anima e che, tuttavia, anche colui che non vuole vivere virtuosamente, vuole vivere felice? Questa sembra una affermazione troppo assurda. È infatti come se dicessimo: "Anche colui che non vuol vivere felice, vuol vivere felice". Chi potrebbe accettare, tollerare questa contraddizione? E tuttavia si è ad essa costretti per forza di cose, se da una parte è vero che *tutti vogliono vivere felici*, e d'altra parte non tutti vogliono vivere nel modo che solo permette di vivere felici.

È beato solo colui che ha ciò che vuole e non vuole nulla di male

5. 8. Ma forse un rilievo ci farà uscire da questo vicolo cieco: poiché, come abbiamo detto, ciascuno ha riposto la vita beata in ciò che gli ha procurato il più grande diletto, come Epicuro nel piacere, Zenone nella virtù, altri in molte altre cose 30, non potremmo dire che vivere felici non è altra cosa che vivere secondo ciò che ci procura il più grande diletto e di conseguenza non è falso che *tutti vogliono vivere felici* 31, perché tutti vogliono vivere secondo ciò che loro procura diletto? Infatti anche in questo, se fosse stato proclamato davanti alla folla in teatro, tutti riconoscerebbero una loro aspirazione. Ma anche Cicerone si è posto questa difficoltà e la confuta in modo da far arrossire quelli che pensano in tal modo. Dice infatti: *Ecco, non certo i filosofi, ma le persone inclini a discutere,*

dicono che sono beati tutti coloro che vivono come vogliono 32, che è la stessa cosa che noi dicevamo: "secondo ciò che loro procura diletto". Ma egli aggiunge: *Questo è certamente un errore. Non c'è nulla di più misero che volere ciò che non conviene e non è cosa tanto miserevole il non conseguire ciò che si vuole, quanto il voler conseguire ciò che non bisognerebbe volere* 33. Affermazione stupenda e perfettamente vera. Chi infatti sarebbe così cieco spiritualmente, così estraneo alla luce del bene, così avviluppato nelle tenebre del male da chiamare felice, perché vive come vuole, colui che vive nella nequizia e nella vergogna e che, senza che alcuno né lo impedisca, né lo punisca, senza che ci sia nessuno che almeno osi riprenderlo, anzi per di più lodato dai più (perché, secondo l'affermazione della divina Scrittura: *Si glorifica il peccatore per i desideri della sua anima e colui che compie il male è applaudito*) 34, compie le sue più criminali e più infami volontà, quando la sua miseria, pur rimanendo egli misero, sarebbe minore, se non avesse potuto conseguire ciò cui aspira la sua volontà perversa? Infatti anche la volontà cattiva, da sola, rende misero l'uomo, ma il potere di compiere il desiderio di una volontà cattiva lo rende ancora più misero. Perciò, poiché è vero che *tutti gli uomini vogliono essere beati*, che questo è il solo fine cui aspirano con un amore ardentissimo, e in vista di questo desiderano anche tutte le cose, e, d'altra parte, nessuno può amare ciò di cui ignora del tutto la natura e la qualità e nessuno può ignorare la natura di ciò che sa di volere, ne consegue che tutti sanno che cos'è la vita beata. Ora tutti coloro che sono felici hanno ciò che vogliono, sebbene non tutti coloro che hanno ciò che vogliono siano necessariamente felici; ma sono necessariamente infelici coloro che o non hanno ciò che vogliono, o hanno ciò che non desiderano rettamente. Non è dunque beato se non colui che nello stesso tempo ha tutto ciò che vuole e non vuole nulla di male.

La prima condizione della beatitudine: vivere in conformità al bene

6. 9. Se dunque la vita beata consta di questi due elementi, è da tutti conosciuta, da tutti amata, come si spiega che, quando non possono possedere queste due cose insieme, gli uomini preferiscono possedere tutto ciò che vogliono piuttosto di volere tutto con una volontà buona, anche se dovessero non possederlo? O è così grande

la depravazione del genere umano che, sebbene sappiano gli uomini che non è beato colui che non possiede ciò che vuole, né colui che possiede ciò che vuole in maniera colpevole, ma solo colui che nello stesso tempo ha tutti i beni che vuole e non vuole nulla in maniera colpevole, quando manchi uno dei due fattori che sono essenziali alla vita beata, si scelga di preferenza ciò che ci allontana di più dalla vita beata (perché è più lontano dalla vita beata chiunque consegua ciò che desidera in maniera colpevole, di colui che non consegua ciò che desidera), quando si sarebbe dovuto piuttosto scegliere ed anteporre a tutto la volontà buona, anche se non consegue ciò che desidera? È prossimo alla beatitudine infatti colui che vuole con volontà buona tutto ciò che vuole e che, una volta che l'avrà conseguito, sarà beato. È evidente che non è il male, ma il bene che causa la felicità dell'uomo felice, nel momento in cui la causa. Possiede qualcosa di questo bene, qualcosa che non è di poco valore, cioè la stessa buona volontà, colui che desidera trovare la sua gioia nelle cose buone di cui è capace l'umana natura e non nel compiere e possedere qualcosa di male e quei beni, beni quali possano già esistere in questa misera vita, li persegue con prudenza, temperanza, forza e giustizia interiore e li attinge, nella misura che gli è concessa, in modo da essere buono anche in mezzo ai mali e da essere beato una volta che saranno cessati tutti i mali e tutti i beni avranno raggiunto la loro pienezza.

La seconda condizione: avere ciò che si vuole

7. 10. Ecco perché in questa vita mortale, così piena di errori e di miserie, è supremamente necessaria la fede con cui si crede in Dio. Infatti per tutti i beni, di qualsiasi genere, in particolar modo per quelli che rendono l'uomo buono e per quelli che lo renderanno beato non si può trovare altro fonte, eccetto Dio, dal quale vengano nell'uomo e siano messi alla sua portata. Ma quando colui che rimase giusto e buono fra queste miserie sarà giunto da questa vita alla vita beata, allora si realizzerà ciò che adesso è del tutto impossibile: l'uomo vivrà come vuole. Perché non desidererà vivere male in quella felicità, non vorrà nulla che gli manchi, né gli mancherà nulla di ciò che vuole. Tutto ciò che si amerà, ci sarà, né si desidererà ciò che non ci sarà. Tutto ciò che ci sarà, sarà bene, e

il Dio supremo sarà il *Bene supremo* 35, e sarà alla portata di tutti coloro che lo amano perché ne fruiscano e, cosa che riempie di beatitudine, si avrà la certezza che sarà sempre così. Ma di fatto i filosofi, ciascuno a suo modo, si costruirono la loro propria vita beata, come se potessero, con la loro virtù personale, vivere come volevano 36, cosa impossibile nella comune condizione di mortali. Sapevano infatti che nessuno può essere beato se non avendo ciò che vuole e se non soffre nulla di ciò che non vuole. Ma quale uomo non si augurerebbe che fosse in suo potere di conservare eternamente quella vita, qualunque essa sia, in cui trova la sua gioia, e che per questo motivo chiama beata? Ma chi ha questo potere? Chi vuole essere in preda alle difficoltà per sopportarle con coraggio, ancorché le voglia e le possa tollerare, nel caso che le patisca? Chi vorrebbe vivere nei tormenti, sebbene sia uno che può, conservandosi in mezzo ad essi giusto tramite la pazienza, condurre una vita degna di lode? Coloro che hanno sopportato questi mali li hanno considerati come passeggeri, o desiderando di avere o temendo di perdere ciò che amavano, sia che l'abbiano fatto con amore colpevole o con amore degno di lode. Perché molti, attraverso i mali passeggeri, hanno mirato, con animo coraggioso, ai beni permanenti. Costoro sono beati in speranza, anche quando sono in mezzo ai mali passeggeri, attraverso i quali giungono ai beni che non passano. Ma chi è beato in speranza non è ancora beato: aspetta infatti con pazienza la beatitudine che ancora non possiede. Colui invece che senza questa speranza, senza aver in vista una tale ricompensa, è in preda ai tormenti, qualunque sia la sua forza di sopportazione, non è beato in verità, ma infelice con coraggio. Né si può dire che non è infelice, perché sarebbe più infelice se, oltre tutto, sopportasse la sua infelicità senza alcuna pazienza. Si deve anzi aggiungere che, pur supponendo che non soffra quei mali che non vorrebbe soffrire nel suo corpo, nemmeno in tal caso si ha da ritenere felice, perché non vive come vuole. Infatti, senza parlare di un'infinità di altri mali, che colpiscono l'anima, pur non toccando il corpo, e dai quali vorremmo vivere immuni, in ogni caso questi vorrebbe, se potesse, che il conservare sano ed integro il suo corpo, il non soffrire a causa di esso molestia alcuna, dipendessero dalla sua volontà o gli fossero garantiti dall'incolumità del suo corpo stesso; poiché non ha questo privilegio e resta nell'incertezza, senza dubbio non vive come vuole. Sebbene per il suo coraggio sia pronto ad affrontare e sopportare

serenamente ogni avversità che gli possa accadere, preferisce non soffrirla e, se può, la evita. È pronto all'una e all'altra eventualità nel senso che, per quanto dipende da lui, desidera questo, evita quello, ma se gli accade ciò che evita, lo sopporta di buon grado, perché il suo desiderio non ha potuto realizzarsi ³⁷. Perciò sopporta per non lasciarsi opprimere, ma non vorrebbe essere pressato da tali avversità. In quale senso vive egli dunque come vuole? Forse perché vuole essere forte nel sopportare ciò che non voleva che gli accadesse? Ma allora vuole ciò che può, perché non può ciò che vuole. Questa è tutta la beatitudine - non si sa se ridicola, o piuttosto degna di compassione - dei mortali orgogliosi, che si gloriano di vivere come vogliono, perché volontariamente sopportano con pazienza i mali che non vogliono che loro accadano. È questo, si dice, il saggio consiglio di Terenzio:

Poiché non può realizzarsi ciò che vuoi,

desidera ciò che puoi ³⁸.

Espressione bella, chi lo nega? Ma è un consiglio dato ad un infelice, perché non fosse maggiormente infelice. Però, a chi è beato, come tutti vogliono essere, non è né giusto, né vero dire: *Non può realizzarsi ciò che tu vuoi*. Se infatti è felice, tutto ciò che vuole può realizzarsi, perché non vuole ciò che non può realizzarsi. Ma questa condizione non è propria di questa vita mortale, essa si realizzerà solo quando si accederà alla vita caratterizzata dall'immortalità. Se questa fosse del tutto inaccessibile all'uomo, vana sarebbe pure la ricerca della beatitudine, perché senza immortalità non vi può essere beatitudine.

Non c'è beatitudine senza immortalità

8. 11. Poiché dunque *tutti gli uomini vogliono essere beati* ³⁹, se lo vogliono veramente, vogliono di certo essere anche immortali; diversamente infatti non possono essere beati. Finalmente se li si interroga anche circa l'immortalità, come circa la beatitudine, rispondono tutti che la vogliono. Ma si cerca, anzi ci si foggia, in

questa vita una parvenza di beatitudine, beatitudine più di nome che di fatto, mentre si dispera dell'immortalità, senza la quale non può esistere vera beatitudine. Vive felice, come abbiamo detto e fermamente stabilito nelle pagine precedenti, colui che vive bene e non vuole nulla di male. Ma non è cosa colpevole per nessuno volere l'immortalità, se la natura umana è capace di riceverla come un dono di Dio; se non ne è capace, non è nemmeno capace di beatitudine. Infatti, perché l'uomo viva felice, occorre che viva. Consideriamo un morente: perde la vita, come potrebbe conservare la vita beata? Quando perde la vita, senza dubbio ciò accade contro il suo volere, o con il suo consenso o lasciandolo indifferente. Se accade contro il suo volere, come può essere felice questa vita che egli vuole, ma che non può conservare? Se nessuno è beato quando non ha ciò che vuole, quanto meno sarà beato colui che si vede privato contro la sua volontà, non degli onori, non dei beni, non di qualsiasi altra cosa, ma della stessa vita beata, perché non c'è più vita per lui? Per questo, sebbene non gli resti più alcuna coscienza che lo renda infelice (la vita beata non scompare se non perché tutta la vita scompare), tuttavia questo uomo è infelice, fino a quando ha coscienza, perché vede finire, contro la sua volontà, ciò per cui ama le altre cose e ciò che ama più delle altre cose. Non è dunque compatibile che la vita sia insieme beata e che la si perda contro la propria volontà, perché nessuno è felice quando gli accade qualcosa contro la sua volontà; dunque quanto è più infelice perdendo la vita contro la sua volontà di quello che non sarebbe sopportando la vita presente contro la sua volontà? Se invece la perde di buon grado, anche in questo caso come poteva essere felice quella vita di cui, chi la possedeva, ha voluto l'annientamento? Resta la terza ipotesi: l'uomo sarebbe felice nell'indifferenza, cioè perderebbe la vita beata quando, per la morte, perdesse totalmente la vita, senza ripugnarvi e senza desiderarlo, con il cuore preparato ed indifferente a vivere come a morire. Ma non è nemmeno beata quella vita che non è degna dell'amore di colui che rende beato. Come è beata la vita che colui che è beato non ama? O come si ama ciò di cui si accetta con indifferenza il rigoglio o l'annientamento? A meno che, forse, le virtù, che noi amiamo soltanto in vista della beatitudine, non osino persuaderci di non amare la beatitudine stessa. Ma se fanno questo, non v'è dubbio che cessiamo di amare anch'esse, se non amiamo più la beatitudine che sola ce le ha fatte amare. Inoltre, come sarà vera quell'affermazione così attentamente

esaminata, così indagata, così chiarificata, così certa, che *tutti gli uomini vogliono essere felici* 40, se quelli stessi che sono felici non lo vogliono, né vogliono esserlo? O se vogliono, come la verità lo proclama e lo esige la natura in cui il Creatore supremamente buono ed immutabilmente beato ha posto questo desiderio; se, dico, vogliono essere beati coloro che sono beati, dunque non vogliono non essere beati. Se poi non vogliono non essere beati, non v'è dubbio che non vogliono che svanisca e perisca la loro beatitudine. Ma solo vivendo possono essere beati: dunque non vogliono che perisca la loro vita. Dunque vogliono essere immortali tutti coloro che sono o vogliono essere veramente beati. Ma non vive beatamente colui che non ha ciò che vuole; non vi sarà dunque in nessun modo vita veramente beata che non sia eterna.

Solo la fede permette l'immortalità dell'uomo nella sua interezza

9. 12. Non è problema di poco conto chiarire se la natura umana sia capace di ricevere questa eterna felicità che tuttavia riconosce come desiderabile. Ma se esiste la fede, che è presente a coloro ai quali Gesù *ha dato il potere di diventare figli di Dio* 41, non c'è alcun problema. Ma tra coloro che si sono sforzati di trovare una soluzione con l'aiuto di argomentazioni umane, solo assai pochi, dotati di potente ingegno, in possesso di molto tempo da dedicare alle cose dello spirito, scaltriti nei ragionamenti più sottili, poterono giungere a scoprire l'immortalità dell'anima soltanto 42. Tuttavia non hanno pensato che ci fosse per l'anima una vita beata durevole, cioè vera. Affermarono infatti che, anche dopo aver goduto della beatitudine, l'anima tornava alle miserie di questa vita. E coloro che tra essi arrossirono di questa opinione e hanno pensato che l'anima, una volta purificata e separata dal corpo, doveva essere posta nella beatitudine eterna, contraddittoriamente hanno sostenuto tali teorie circa l'eternità del mondo, che essi stessi confutano questa loro opinione circa l'anima 43. Sarebbe troppo lungo dimostrarlo qui, ma è stato da noi sufficientemente dimostrato, credo, nel libro XII de *La città di Dio* 44. Ma la fede, appoggiandosi non su argomenti umani, ma sull'autorità divina, promette che l'uomo tutto intero, l'uomo composto di anima e di corpo 45, sarà immortale e dunque veramente beato. Ecco perché, dopo aver detto nel Vangelo che

Gesù ha dato il potere di divenire figli di Dio a coloro che l'hanno ricevuto 46, dopo aver esposto brevemente cosa significhi averlo ricevuto, con le parole: *ai credenti nel suo nome*, ed aver aggiunto in quale maniera divenissero figli di Dio: *perché non sono nati dal sangue, né dalla volontà della carne, né dalla volontà dell'uomo, ma da Dio* 47, perché la debolezza umana, che vediamo e portiamo in noi, non ci facesse disperare di una condizione così elevata, l'Evangelista aggiunge subito: *E il Verbo si è fatto carne ed abitò fra noi* 48, per persuaderci, presentandoci il movimento contrario, di una cosa che ci sembrava incredibile. Se, infatti, colui che per natura è Figlio di Dio, si è fatto figlio dell'uomo per compassione verso i figli degli uomini (è ciò che significa l'affermazione: *Il Verbo si è fatto carne ed abitò fra gli uomini*), quanto è più credibile che coloro che per natura sono figli dell'uomo divengano per grazia figli di Dio, ed abitino in Dio, nel quale e per il quale solo possono essere beati, fatti partecipi della sua immortalità? È per persuaderci di questo che il Figlio di Dio si è fatto partecipe della nostra mortalità 49.

L'Incarnazione del Verbo impedisce agli spiriti degli uomini di disperare della beatitudine

10. 13. Vi sono di quelli che dicono: "Dio non aveva un altro modo di liberare gli uomini dalla miseria di questa condizione mortale? Era necessario che egli volesse che il suo Figlio unigenito, Dio eterno come lui, si facesse uomo, rivestendo un'anima ed una carne umana, ed una volta divenuto mortale, soffrisse la morte?". Per confutare questa obiezione è insufficiente affermare che è buono e conforme alla dignità divina questo modo con il quale Dio si è degnato di liberarci *per mezzo del Mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Gesù Cristo* 50; è pure insufficiente rispondere mostrando che Dio, alla cui potenza tutto è ugualmente sottomesso, aveva la possibilità di fare uso di un altro modo; ma bisogna mostrare che non c'era né vi sarebbe potuto essere un altro modo più conveniente per risanare la nostra miseria. Infatti, per risollevare la nostra speranza, per impedire agli spiriti dei mortali, abbattuti per la condizione della loro mortalità, di disperare nell'immortalità, che c'era di più necessario che mostrarci quanto Dio ci apprezzi e quanto ci ami? Esisteva di ciò una prova più luminosa e

convincente di questa: che il Figlio di Dio, immutabilmente buono, restando in se stesso ciò che egli era, e ricevendo da noi, per noi, ciò che non era, degnatosi, senza nulla perdere della sua natura, di divenire partecipe della nostra, abbia prima portato su di sé i nostri mali senza aver mai demeritato, commettendo qualcosa di male, e così, credendo noi ormai quanto Dio ci ami e sperando ormai ciò di cui disperavamo, abbia sparso su di noi, con una larghezza totalmente gratuita, i suoi doni, senza che nulla meritassimo per aver fatto qualcosa di buono, anzi avendo demeritato per quanto abbiamo fatto di male?

I nostri meriti sono doni di Dio

10. 14. Perché anche quelli che sono chiamati meriti nostri, sono suoi doni. Infatti affinché: *La fede operi per mezzo dell'amore* 51, la carità di Dio è stata diffusa nei nostri cuori per mezzo dello *Spirito Santo che ci è stato dato* 52. Ora ci è stato dato quando Gesù è stato glorificato con la risurrezione. È allora infatti che egli ha promesso di mandare lo Spirito e l'ha mandato 53, perché allora, come è stato scritto e predetto di lui: *Ascendendo in alto, ha resa schiava la schiavitù, dette doni agli uomini* 54. Questi doni sono i nostri meriti, mediante i quali giungiamo al *Bene supremo* della beatitudine eterna 55. Dio, dice l'Apostolo, *mostra la sua carità verso di noi, in questo, che, quando eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi. A maggior ragione ora, che siamo giustificati per il suo sangue, saremo per mezzo di lui salvati dalla sua ira* 56. Egli aggiunge ancora: *Se infatti, essendo nemici, siamo stati riconciliati con Dio, per mezzo della morte del Figlio suo, a maggior ragione, una volta riconciliati, saremo salvi nella sua vita* 57. Coloro che prima ha chiamato peccatori, li chiama poi nemici di Dio, e coloro che prima ha chiamato giustificati per mezzo del sangue di Gesù Cristo, li chiama poi riconciliati per mezzo della morte del Figlio di Dio, e coloro che prima ha chiamato salvi dall'ira per mezzo di lui, li chiama poi salvi nella vita di lui. Dunque, prima di questa grazia non eravamo dei peccatori qualsiasi, ma eravamo immersi in tali peccati da essere nemici di Dio. Prima lo stesso Apostolo ci aveva chiamati peccatori e nemici di Dio, con due nomi nello stesso tempo, uno in qualche modo indulgente, l'altro senz'altro molto severo, affermando: *Se dunque Cristo, quando noi*

ancora eravamo deboli, nel tempo stabilito, è morto per gli empi 58.

Coloro che chiama *deboli*, li chiama anche *empi*. La debolezza sembra un male leggero, ma essa giunge talvolta al punto di meritare il nome di empietà. Tuttavia, se non fosse debolezza, non avrebbe necessità del medico; che è ciò che significa Gesù in

ebraico, **Σωτήρ** in greco, *Salvatore* nella nostra lingua. Prima la lingua latina non possedeva questa parola, ma poteva possederla, come poté possederla quando lo volle. Ora questa frase dell'Apostolo che ho appena citato: *Quando eravamo ancora deboli, nel tempo stabilito è morto per gli empi*, è in armonia con le due seguenti in cui, nell'una ci chiama *peccatori*, nell'altra *nemici* di Dio, come se volesse stabilire una corrispondenza, parola per parola, tra *i peccatori* e *i deboli*, *i nemici* di Dio e *gli empi*.

Difficoltà circa la redenzione

11. 15. Ma che significano le parole: *Giustificati nel suo sangue* 59? Qual è, chiedo, la forza di questo sangue, capace di giustificare i credenti? E che significano queste parole: *Riconciliati per mezzo della morte del Figlio suo* 60? Bisognerà forse pensare che, essendo Dio Padre adirato contro di noi, vide morire il Figlio suo per noi e placò la sua ira contro di noi? Suo Figlio si era dunque riconciliato con noi fino al punto di degnarsi di morire per noi, mentre il Padre restava ancora adirato contro di noi fino al punto di non riconciliarsi con noi, se non nel caso che il Figlio suo morisse per noi? Ma allora che significa ciò che dice in un altro passo lo stesso Dottore dei Gentili: *Che diremo allora a riguardo di tutto questo? Se Dio è per noi, chi sarà contro di noi? Egli che non ha risparmiato il proprio Figlio, ma che l'ha consegnato per tutti noi, come non sarà disposto a darci ogni altra cosa insieme a lui* 61? Se non fosse già stato placato, il Padre, non risparmiando il suo proprio Figlio, l'avrebbe forse consegnato per noi? Questa affermazione non sembra contraddire la precedente? Secondo la prima, il Figlio muore per noi e il Padre è riconciliato con noi per mezzo della sua morte 62; nella seconda è il Padre che, come se ci avesse amato per primo, lui stesso non risparmia il Figlio a causa di noi, lui stesso per noi lo consegna alla morte 63. Ma vedo che il Padre ci ha amato anche prima, non solo prima che il Figlio morisse per noi, ma prima che

creasse il mondo 64, secondo la testimonianza dello stesso Apostolo che dice: *Come in lui ci ha eletti, prima ancora della fondazione del mondo* 65. E il Figlio, che il Padre non ha risparmiato, non è stato consegnato per noi, come se ciò fosse contrario al suo volere, perché anche di lui l'Apostolo dice: *Lui che mi ha amato e si è consegnato per me* 66. Dunque tutto ciò che fanno il Padre, il Figlio e lo Spirito di ambedue, lo fanno insieme, tutti ugualmente ed in perfetto accordo; tuttavia siamo stati giustificati nel sangue di Cristo, e siamo stati riconciliati con Dio per mezzo della morte del Figlio suo 67. In che modo questo è accaduto lo spiegherò ora, come lo potrò e quanto mi sembrerà sufficiente.

A causa del peccato di Adamo per giusto giudizio di Dio il genere umano è stato dato in potere del diavolo

12. 16. Per un effetto della giustizia divina il genere umano è stato consegnato in potere del diavolo, poiché il peccato del primo uomo si trasmette per via d'origine a tutti coloro che nascono dall'unione dei due sessi, e il debito dei nostri primi genitori grava su tutti i loro discendenti. Questa sottomissione al diavolo si trova già espressa nel Genesi, dove, dopo aver detto al serpente: *Mangerai terra* 68, Dio dice all'uomo: *Tu sei terra e ritornerai alla terra* 69. Le parole: *Tu ritornerai alla terra* preannunciano la morte del corpo, morte che, anch'essa, sarebbe stata risparmiata all'uomo se fosse rimasto nella giustizia nella quale è stato creato. Ma le parole: *Tu sei terra*, dette all'uomo ancora vivente, mostrano che tutto l'uomo si è cambiato in peggio. Le parole: *Tu sei terra*, hanno infatti lo stesso senso di quelle: *Il mio Spirito non rimarrà in questi uomini, perché sono carne* 70. Così dunque Dio dimostrò che aveva consegnato l'uomo a colui al quale aveva detto: *Mangerai terra* 71. L'Apostolo dichiara questa stessa cosa più apertamente, quando scrive: *E voi, essendo morti per le vostre colpe e i vostri peccati, nei quali in un certo tempo camminaste, secondo lo spirito di questo mondo, secondo lo spirito del principe della potenza dell'aria, lo spirito che agisce ora nei figli della disobbedienza, con i quali anche noi tutti abbiamo vissuto un tempo secondo i desideri della carne, compiendo le volontà delle nostre concupiscenze carnali; ed eravamo per natura figli dell'ira, come gli altri* 72. I figli della disobbedienza sono gli infedeli, ma chi non lo è,

prima di divenire fedele? Perciò tutti gli uomini sono dall'origine sottomessi al principe della potenza dell'aria *che opera nei figli della disobbedienza*. L'espressione "dall'origine" equivale a quella dell'Apostolo: *per natura*, quando egli anche confessa di essere stato come gli altri; si tratta della natura come è stata degradata dal peccato, non come è stata creata giusta al principio. Quanto al modo in cui l'uomo è stato consegnato al potere del diavolo non bisogna intendere che Dio abbia comandato o fatto che accadesse questo, ma lo ha soltanto permesso, giustamente tuttavia. Infatti al momento in cui Dio ha abbandonato il peccatore, subito l'autore del peccato se ne è impossessato. Benché veramente Dio non abbia abbandonato la sua creatura fino al punto di non farle sentire la sua azione creatrice e vivificatrice e di non darle, mescolati ai mali che sono la pena del peccato, molti beni. Perché *nella sua ira non ritirò la sua misericordia* 73; né ha sottratto l'uomo alla legge della sua potenza, quando ha permesso che fosse sotto il potere del diavolo, perché nemmeno il diavolo stesso sfugge alla potenza dell'Onnipotente, come neppure alla sua bontà. Infatti, come potrebbero sussistere anche gli angeli cattivi, qualunque sia la loro vita, se non per virtù di *Colui che tutto vivifica* 74? Se dunque l'uomo, commettendo il peccato, per una giusta ira di Dio è stato sottomesso al diavolo, Dio, rimettendo il peccato, per una benevola riconciliazione ha strappato l'uomo al diavolo.

Ma Dio per superare il diavolo non scelse la via della potenza, bensì quella della giustizia

13. 17. Il diavolo non doveva essere superato dalla potenza, ma dalla giustizia di Dio. Infatti che c'è di più potente dell'Onnipotente? O quale creatura ha una potenza comparabile a quella del Creatore? Ma il diavolo, per il vizio della sua perversità, si è innamorato della potenza, ha abbandonato e combattuto la giustizia; gli uomini a loro volta imitano tanto più il diavolo quanto più trascurano e perfino aborriscono la giustizia per aspirare alla potenza e godono del possesso o bruciano dal desiderio di essa; e così piacque a Dio, per sottrarre l'uomo al potere del diavolo, di vincere il diavolo non con la potenza ma con la giustizia, affinché anche gli uomini, ad imitazione di Cristo, cercassero di vincere il

diavolo con la giustizia, non con la potenza. Non che la potenza sia da fuggire come qualcosa di male, ma bisogna rispettare l'ordine secondo il quale la giustizia è al primo posto. Quanto grande può essere infatti la potenza dei mortali? Conservino dunque la giustizia fin che sono mortali, la potenza sarà loro data quando saranno immortali. In confronto a questa, la potenza di quegli uomini che sono chiamati potenti sulla terra - per quanto grande essa sia - non è che una debolezza ridicola, e là dove sembra che i cattivi manifestino finalmente la loro potenza *si scava la fossa per il peccatore* 75. Il giusto invece canta e dice: *Beato l'uomo che tu istruisci, o Signore, e al quale dai l'insegnamento della tua legge perché sia tranquillo nei giorni dell'afflizione, fino a quando si scavi una fossa per il peccatore. Perché il Signore non respingerà il suo popolo e non abbandonerà la sua eredità; fino a quando la giustizia si muti in giudizio; e tutti coloro che la possiedono hanno il cuore retto* 76. Dunque, durante il tempo in cui non si manifesta ancora la potenza del popolo di Dio *il Signore non respingerà il suo popolo e non abbandonerà la sua eredità*, per quanto grandi siano le amarezze e le umiliazioni che essa debba subire nella sua umiltà e debolezza, *fino a quando la giustizia* che posseggono, malgrado la loro debolezza, gli uomini pii, *si muti in giudizio*, cioè fino a quando la giustizia non riceva il potere di giudicare. Tale privilegio è riservato ai giusti per la fine dei tempi, allorquando la potenza, seguendo il suo ordine, farà seguito alla giustizia che l'ha preceduta. Infatti è la potenza appoggiata sulla giustizia, o la giustizia unita con la potenza, che costituisce il potere di giudicare. Ora la giustizia appartiene alla volontà buona: per questo gli Angeli, alla nascita di Cristo, hanno detto: *Gloria a Dio nel più alto dei cieli e pace in terra agli uomini di buona volontà* 77. La potenza deve seguire la giustizia, non precederla, perciò trova il suo posto nelle *res secundae*, cioè nella prosperità. Ora la parola *secundae* (prospere), deriva dal verbo *sequi* (seguire). Infatti, poiché come abbiamo detto prima sono necessarie due cose per rendere l'uomo beato: volere il bene e potere ciò che si vuole, bisogna, come abbiamo notato nella medesima discussione, che sia assente quel disordine perverso che fa sì che l'uomo, fra queste due condizioni della felicità, scelga di potere ciò che vuole e trascuri di volere ciò che conviene, dato che deve prima avere una volontà buona e, soltanto dopo, una grande potenza. Ora la volontà per essere buona deve essere purgata dai vizi; se l'uomo è vinto da essi, la sconfitta lo trascina a volere il male; come allora la sua

volontà sarà buona? Perciò bisogna augurarsi che la potenza sia data fin d'ora, però contro i vizi, ma gli uomini non vogliono essere potenti per vincere i vizi, bensì per vincere gli uomini. A che cosa li porta questo se non ad essere effettivamente vinti riportando una vittoria ingannevole, essendo vincitori apparentemente, non realmente? L'uomo voglia essere prudente, forte, temperante, giusto e, per poter esserlo veramente, ambisca in realtà la potenza e desideri di essere potente su se stesso e paradossalmente potente contro se stesso in favore di se stesso. Quanto agli altri beni che vuole con una volontà buona, ma che esulano dal suo potere, come l'immortalità, la vera e perfetta felicità, non cessi di desiderarli e li aspetti con pazienza.

Gratuità della morte di Cristo

14. 18. Qual è dunque questa giustizia che ha vinto il diavolo? Quale, se non quella di Gesù Cristo? E come fu vinto il demonio? Perché ha ucciso Cristo, benché non trovasse in lui nulla che meritasse la morte. Allora è giusto che siano messi in libertà i debitori che teneva sotto di sé, quando credono in Colui che senza alcun debito è stato ucciso da lui. Questo significa l'affermazione che noi siamo giustificati *nel sangue di Cristo* 78, perché è così che quel sangue innocente è stato sparso *per la remissione dei nostri peccati* 79. Ecco perché nei Salmi Cristo si dice *libero tra i morti* 80, perché è il solo ad essere morto senza dover pagare il debito della morte. Per questo in un altro Salmo dice: *Ho pagato ciò che non avevo rubato* 81, volendo far comprendere che il peccato è una rapina, perché è arrogarsi un diritto che non si ha. Così Cristo dice nel Vangelo, e questa volta con le sue proprie labbra: *Ecco che viene il principe di questo mondo e non trova nulla in me* 82, cioè nessun peccato; *ma affinché tutti sappiano che faccio la volontà del Padre mio, alzatevi ed usciamo di qui* 83. E va verso la sua passione al fine di pagare, egli che non doveva nulla, per i nostri debiti. Il diavolo sarebbe stato vinto con questa rigorosa equità, se Cristo avesse voluto trattare con lui sul piano della potenza e non su quello della giustizia? Ma rimandò ad un secondo tempo ciò che poteva, per fare prima ciò che conveniva. È per questo che bisognava che egli fosse insieme uomo e Dio. Se non fosse stato uomo, non avrebbe potuto

essere ucciso; se non fosse stato anche Dio, non si sarebbe creduto che non voleva ciò che poteva, ma invece che non poteva ciò che voleva, e non penseremmo che abbia preferito la giustizia alla potenza, ma che la potenza gli mancò. In realtà ha patito per noi sofferenze umane, perché era uomo, ma se non lo avesse voluto, avrebbe anche potuto non patirle, perché era anche Dio. Perciò la giustizia ci è divenuta più gradita in queste umiliazioni, perché egli avrebbe potuto, se lo avesse voluto, non soffrire queste umiliazioni, tanto è grande la potenza nella divinità e così, morendo, lui che è tanto potente, ha insegnato a noi mortali impotenti la giustizia e promesso la potenza; di queste due cose una fece morendo, l'altra risorgendo. Che c'è infatti di più giusto che giungere *fino a morire in croce* 84 per la giustizia? E che c'è di più potente che risorgere dai morti e salire al cielo con la stessa carne nella quale è stato ucciso? Egli ha dunque vinto il diavolo prima con la giustizia, poi con la potenza; con la giustizia, *perché fu senza peccato* 85, e fu da lui ucciso in modo supremamente ingiusto; con la potenza, perché, *morto, è ritornato alla vita per non più morire* 86. Ma avrebbe vinto il diavolo con la potenza, anche se questi non avesse potuto ucciderlo, sebbene sia frutto di maggior potenza vincere anche la stessa morte risorgendo, che evitarla vivendo. Ma è la giustizia che ci giustifica *nel sangue di Cristo* 87, quando siamo strappati per mezzo della remissione dei peccati al potere del diavolo. Ciò è dovuto al fatto che il diavolo viene vinto da Cristo con la giustizia, non con la potenza. Cristo infatti fu crocifisso per la debolezza che assunse nella carne mortale 88, non per la sua immortale potenza; sebbene della sua debolezza l'Apostolo dica: *La debolezza di Dio è più forte degli uomini* 89.

15. 19. Non è dunque difficile vedere che il diavolo è vinto, una volta risuscitato Colui che egli ha ucciso. È una cosa più grande, un mistero più profondo per la nostra intelligenza, vedere che il diavolo è stato vinto, quando gli sembrava di aver vinto, cioè quando Cristo fu ucciso. Allora infatti quel sangue, perché era il sangue di Colui che *non aveva assolutamente alcun peccato* 90, fu sparso *in remissione dei nostri peccati* 91; così coloro che il diavolo con piena giustizia teneva incatenati in una condizione di morte, perché colpevoli di peccato, doveva lasciarli liberi con piena giustizia per merito di Colui al quale, benché innocente da ogni peccato, ha fatto subire ingiustamente la pena della morte. È con

questa giustizia che il forte è stato vinto, e con questo legame è stato incatenato, affinché gli fossero rapiti i suoi vasi, quelli che presso di lui, con lui e con i suoi angeli erano stati *vasi di ira* e furono mutati in *vasi di misericordia* 92. Sono queste le parole che l'apostolo Paolo 93 narra gli siano state indirizzate dal cielo dallo stesso Signore Gesù Cristo nel primo momento della sua vocazione. Infatti, fra le altre parole che egli udì, egli dice che gli furono indirizzate anche queste: *Ti sono apparso per costituirti ministro e testimone di quelle cose che ti mostro e di quelle per le quali ancora ti apparirò, liberandoti dal popolo e dai Gentili ai quali ti mando per aprire gli occhi ai ciechi, affinché passino dalle tenebre e dalla potestà di Satana a Dio, affinché ricevano la remissione dei peccati, la eredità dei santi e la fede in me* 94. Per questo lo stesso Apostolo, esortando i credenti a rendere grazie a Dio Padre, dice: *Lui che ci ha strappato al potere delle tenebre e ci ha fatto passare nel regno del Figlio del suo amore, nel quale siamo redenti per la remissione dei peccati* 95. In questa redenzione, come prezzo per noi, è stato dato il sangue di Cristo; ricevutolo, il diavolo non è stato arricchito, ma incatenato, cosicché noi fossimo liberati dalle sue catene ed egli non trascinasse con sé nella rovina della morte seconda ed eterna 96, avviluppato nelle reti del peccato, nessuno di coloro che Cristo, esente da ogni debito, ha redento con il suo sangue versato gratuitamente, ma a condizione che morissero nella grazia di Cristo, *preconosciuti* 97, *predestinati* 98 ed eletti *prima della fondazione del mondo* 99, come Cristo è morto per essi, con una morte della carne soltanto, non dello spirito 100.

I mali di questo mondo sono utili agli eletti

16. 20. Infatti, benché anche la stessa morte della carne tragga la sua origine dal peccato del primo uomo 101, tuttavia il buon uso di essa fece dei martiri assai gloriosi. Perciò sono dovuti sussistere, anche dopo la remissione dei peccati, non solo la stessa morte, ma tutti i mali di questo mondo, tutti i dolori e le pene degli uomini, benché effetto dei peccati e soprattutto del peccato originale - a causa del quale la vita stessa è stata incatenata nei legami della morte -, per offrire all'uomo, in mezzo a queste prove, l'opportunità di lottare per la verità ed esercitare la virtù dei credenti, affinché

l'uomo nuovo per mezzo di un testamento nuovo, tra i mali di questo mondo, si preparasse ad un nuovo mondo, sopportando saggiamente la miseria che ha meritato questa vita di condanna, godendo prudentemente del fatto che essa finirà; aspettando fiduciosamente e pazientemente la beatitudine che sarà possesso, senza fine, della futura vita di liberazione. Infatti il diavolo, cacciato via dal suo dominio e dal cuore dei fedeli, sui quali regnava, quando erano nello stesso stato di dannazione e d'infedeltà, sebbene dannato anche lui, ha il permesso di combatterli durante questa vita mortale, solo nella misura in cui sa che è loro utile Colui di cui le Sacre Scritture per bocca dell'Apostolo dicono: *Dio è fedele, lui che non permette che voi siate tentati al di là delle vostre forze; ma con la tentazione preparerà un felice esito, dandovi il potere di sopportarla* 102. Questi mali, piamente sopportati, servono ai fedeli per correggersi dei loro peccati, o a esercitare e mettere alla prova la loro giustizia, a mostrare loro la miseria di questa vita, affinché desiderino più ardentemente e cerchino più insistentemente quella vita dove ci sarà la beatitudine vera ed eterna. Ma questo si verifica in coloro di cui l'Apostolo dice: *Sappiamo che Dio fa sì che tutte le cose cooperino al bene di coloro che lo amano, di quelli che secondo il suo disegno sono chiamati ad essere santi. Perché quelli che ha preconosciuto, li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, affinché egli sia il primogenito di un gran numero di fratelli. E quelli che ha predestinati li ha anche giustificati; coloro che ha giustificati li ha anche glorificati* 103. Di questi predestinati nessuno perisce con il diavolo, nessuno resterà fino alla morte sotto il potere del diavolo. Viene poi il passo che ho già citato sopra: *Che rispondere a ciò? Se Dio è con noi, chi sarà contro di noi? Lui che non ha risparmiato il suo proprio Figlio, ma lo ha consegnato per noi tutti; come non ci avrà dato con lui tutto?* 104.

La morte di Cristo fu scelta convenientemente perché fossimo giustificati nel suo sangue

16. 21. Perché dunque la morte di Cristo non avrebbe dovuto aver luogo? Anzi, perché, lasciando da parte gli altri innumerevoli mezzi dei quali avrebbe potuto far uso l'Onnipotente per liberarci, non avrebbe dovuto scegliere di preferenza questa morte di Cristo,

morte nella quale la sua divinità non ha subito né danno né mutamento [105](#), e l'umanità che ha assunto, ha portato agli uomini un così gran beneficio, perché così il Figlio eterno di Dio, che era insieme figlio dell'uomo, ha sofferto una morte temporale, che non meritava, per liberare gli uomini da una morte eterna che meritavano? Il diavolo teneva nelle sue mani i nostri peccati e, per mezzo di essi, ci teneva, con pieno diritto, inchiodati nella morte. Li ha rimessi Colui che non ne aveva di propri e che è stato dal demonio condotto ingiustamente alla morte. Tanto valse quel sangue, che nessuno rivestito di Cristo dovette trattenere nella meritata morte eterna colui che uccise Cristo con una morte immeritata, per quanto temporanea. *Dio manifesta dunque verso di noi il suo amore in questo, che, quando eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi. A più forte ragione, ora che siamo giustificati nel suo sangue, saremo salvati dall'ira per mezzo di lui* [106](#). *Giustificati, dice, nel suo sangue. Siamo pienamente giustificati per il fatto che siamo liberati da tutti i peccati, e siamo stati liberati da tutti i peccati perché il Figlio di Dio, che era senza peccato* [107](#), è stato ucciso per noi. *Saremo, dunque, salvi dall'ira per mezzo di lui* [108](#); sì, salvi dall'ira di Dio che non è altro che una giusta vendetta [109](#). Perché l'ira di Dio non è, come quella dell'uomo, un perturbamento dell'anima, ma è l'ira di Colui al quale la Sacra Scrittura dice in un altro passo: *Tu che sei il Signore della virtù, giudichi con tranquillità* [110](#). Se dunque la giusta vendetta di Dio ha ricevuto tale nome, la riconciliazione di Dio, se la si intende bene, che altro è se non la fine di tale ira [111](#)? Noi non eravamo nemici di Dio che nella misura in cui i peccati sono nemici della giustizia. Una volta rimessi i peccati, tali inimicizie cessano, e quelli che il Giusto stesso giustifica vengono riconciliati con lui [112](#). Tuttavia li ha amati anche quando erano suoi nemici, *poiché non risparmiò il proprio Figlio, ma per noi tutti, quando ancora eravamo nemici, lo ha consegnato* [113](#). A ragione dunque l'Apostolo continua ed aggiunge: *Se dunque, quando eravamo nemici, siamo stati riconciliati con Dio per mezzo della morte del Figlio suo*, morte per la quale ci sono stati rimessi i peccati, *a maggior ragione, una volta riconciliati, saremo salvi nella sua vita* [114](#). Salvi nella vita, coloro che sono stati riconciliati per mezzo della morte. Chi potrebbe infatti dubitare che egli non darà la sua vita a quegli amici per i quali, quand'erano nemici, ha dato la sua morte? *Non solo*, aggiunge l'Apostolo, *ma ci gloriamo anche in Dio, per mezzo del Signor nostro Gesù Cristo, per merito del*

quale ora abbiamo ricevuto la riconciliazione 115. Non solo, egli dice, saremo salvi, ma ci gloriamo anche, però non in noi, bensì in Dio, né per mezzo di noi, ma per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo, per merito del quale ora abbiamo ricevuto la riconciliazione, nel senso che abbiamo spiegato prima. L'Apostolo prosegue: Per questo, così come per mezzo di un solo uomo entrò in questo mondo il peccato, e per mezzo del peccato la morte, e così la morte è passata in tutti gli uomini, nel quale tutti hanno peccato 116, e poi vengono altri passi in cui tratta lungamente dei due uomini: l'uno, il primo Adamo, per il peccato e la morte del quale noi, suoi posterì, siamo incatenati come a mali ereditari; l'altro, il secondo Adamo che non è soltanto uomo, ma anche Dio e che, pagando per noi un debito che non doveva pagare, ci ha liberato dai debiti paterni e personali 117. Poiché dunque per causa di quel solo primo uomo, coloro che venivano generati dalla sua viziosa concupiscenza carnale tutti li teneva schiavi il diavolo, è giusto che per il Cristo solo lasci in libertà tutti coloro che vengono rigenerati per mezzo della sua immacolata grazia spirituale.

Altri benefici dell'Incarnazione

17. 22. Vi sono anche molte altre cose nell'Incarnazione di Cristo - la quale dispiace ai superbi - che è salutare comprendere e meditare. Una di queste è l'aver mostrato all'uomo il posto che occupa tra gli esseri creati da Dio: in quanto la natura umana ha potuto unirsi a Dio così intimamente da fare di due sostanze una sola persona, e per questo anzi di tre: Dio, l'anima e il corpo, cosicché quegli spiriti maligni e superbi, che sotto l'apparenza di aiutare l'uomo, s'interpongono come mediatori per ingannarlo, non osino più anteporsi all'uomo, con il pretesto che sono esenti dalla carne; perché, soprattutto, il Figlio di Dio ha spinto la sua condiscendenza fino al punto di morire in questa stessa carne, non possono più farsi onorare come dèi per la ragione che si mostrano immortali. Un secondo insegnamento consiste nel fatto che nell'umanità di Cristo ci è stata manifestata la grazia di Dio non preceduta da alcun merito 118, perché neppure Cristo ottenne in virtù di meriti precedenti di unirsi con il vero Dio tanto intimamente da fare con lui una persona in qualità di Figlio di Dio.

Ma nello stesso istante in cui cominciò ad essere uomo, è anche Dio; per questo è detto: *E il Verbo si è fatto carne* 119. Vi è anche un terzo insegnamento: un così grande abbassamento da parte di Dio era proprio adatto a confondere e guarire la superbia dell'uomo, che è il più grande ostacolo alla sua unione con Dio 120. L'uomo impara anche quanto si sia allontanato da Dio; ciò gli dia forza a sopportare le sofferenze salutari nel ritornare, per mezzo di tale Mediatore, che come Dio soccorre gli uomini con la sua divinità, e come uomo è simile a loro nella debolezza 121. E qual maggiore esempio di obbedienza per noi, che eravamo periti per disobbedienza, di quello di Dio Figlio *obbediente* a Dio Padre *fino alla morte in croce* 122. Dove poteva apparire in maniera più splendida il premio dell'obbedienza, se non nella carne di un così grande Mediatore che è risuscitato per la vita eterna? Conveniva infine alla giustizia e alla bontà del Creatore che il diavolo fosse vinto per mezzo di quella stessa creatura ragionevole, che egli si compiaceva di aver vinto, e per mezzo di una creatura discendente da quella stessa stirpe che, viziata all'origine, era nella sua totalità, per la colpa di uno solo, sotto il potere del diavolo.

Perché il Figlio di Dio assunse la natura umana dalla stirpe di Adamo e nacque da una vergine

18. 23. Dio certo avrebbe potuto prendere altrove l'umanità in cui doveva essere *Mediatore tra Dio e gli uomini* 123, non dalla stirpe di Adamo che con il suo peccato incatenò il genere umano 124, come fece per Adamo che creò per primo, senza ascendenza. Avrebbe dunque potuto, così, o in altro modo che gli fosse piaciuto, creare un altro uomo unico in cui vincere il vincitore del primo; ma Dio giudicò più conveniente, e assumere dalla stessa stirpe, che era stata vinta, la natura umana, con la quale vincere il nemico della stirpe umana; e tuttavia da una vergine la cui concezione fu opera dello Spirito, non della carne: della fede, non della libidine 125; né vi intervenne la concupiscenza carnale, che fornisce il seme e la concezione a tutti gli altri, eredi del peccato originale; ma con l'esonazione assoluta di essa la santa verginità fu resa feconda dalla fede, non dall'unione; per conseguenza Colui che nasceva dalla stirpe del primo uomo, da lui derivò solo la specie umana, non

anche la colpa. Nasceva infatti non come un individuo macchiato dal contagio della trasgressione, ma come l'unica medicina di tutti i contagiati. Nasceva, dirò, l'uomo che non aveva alcun peccato, l'uomo che non l'avrebbe mai avuto, l'uomo per cui sarebbero rinati coloro che dovevano essere liberati dal peccato che al loro nascere necessariamente li colpiva. Infatti, benché la castità coniugale faccia buon uso della concupiscenza carnale, che ha sede negli organi genitali, tuttavia questa concupiscenza ha dei moti involontari che ci mostrano che non ha potuto esistere nel paradiso prima del peccato, e che, se esisteva, non era di tale natura da resistere talvolta alla volontà. Ora invece la sua natura è tale - lo sappiamo per esperienza - che, rivoltandosi contro la legge dello spirito, incita all'unione carnale, anche indipendentemente da ogni fine di procreare; se le si cede, si sazia peccando, se non le si cede, non si lascia dominare che facendo resistenza. Chi può dubitare che questi due inconvenienti fossero assenti in paradiso, prima del peccato? Infatti l'onestà di allora non commetteva nulla di vergognoso, e la felicità di allora non era compatibile con qualcosa che non fosse tranquillo. Occorreva dunque che questa concupiscenza carnale fosse del tutto assente nella concezione verginale, da cui nacque Colui nel quale non doveva trovare nulla che meritasse la morte l'autore della morte, che tuttavia lo avrebbe ucciso, per essere vinto con la morte dell'autore della vita. Vincitore del primo Adamo, tiranno del genere umano, vinto dal secondo Adamo e privato del genere cristiano che, in mezzo al genere umano è stato liberato dal crimine umano, per opera di Colui che non aveva il crimine, sebbene appartenesse a quel genere, affinché l'ingannatore fosse vinto da quel medesimo genere che aveva sconfitto con il peccato. E tutto questo accadde perché l'uomo non se ne inorgoglisca, ma *colui che si gloria, si glori nel Signore* 126. Colui che fu vinto, infatti, era solo uomo, e fu vinto perché orgogliosamente desiderava essere Dio. Invece Colui che vinse era insieme uomo e Dio, e, nascendo da una vergine, in tanto vinse in quanto umilmente Dio non dirigeva quell'uomo alla maniera degli altri santi, ma lo faceva sussistere in lui stesso. Questi doni così grandi di Dio ed altri ancora, se ve ne sono, circa i quali sarebbe troppo lungo per noi, a proposito del nostro argomento, indagare e discutere ora, non esisterebbero, se *il Verbo* non si fosse *fatto carne* 127.

La nostra scienza è Cristo, la nostra sapienza è ancora Cristo

19. 24. Tutto ciò che il *Verbo fatto carne* 128 ha fatto e sofferto per noi nel tempo e nello spazio appartiene, secondo la distinzione che abbiamo cominciato a chiarire, alla scienza, non alla sapienza 129. Invece ciò che il Verbo è *al di fuori* del tempo e *dello spazio*, è coeterno al Padre e *tutto intero in ogni luogo* 130; di questo, se qualcuno può, per quanto gli è possibile, parlare secondo verità, ciò che dirà apparterrà alla *sapienza* 131; per questo motivo il *Verbo fatto carne, Cristo Gesù, possiede i tesori della sapienza e della scienza* 132. Ecco perché l'Apostolo scrive ai Colossesi: *Voglio infatti che voi sappiate quanto grande sia la lotta che io sostengo per voi e per questi che sono a Laodicea e per tutti coloro che non mi hanno mai veduto di persona, affinché siano consolati i loro cuori e, intimamente uniti in carità, possano essere del tutto arricchiti d'una pienezza d'intelligenza, per conoscere il mistero di Dio, che è Cristo, in cui sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza* 133. Chi può sapere in quale misura l'Apostolo conosceva questi tesori, quanto era penetrato in essi, quali misteri aveva scoperto? Da parte mia tuttavia, secondo ciò che sta scritto: *La manifestazione dello Spirito è data a ciascuno di noi per utilità: infatti ad uno è dato dallo Spirito il linguaggio della sapienza, ad un altro il linguaggio della scienza, secondo lo stesso Spirito* 134, se la differenza tra la sapienza e la scienza risiede in questo: che la sapienza si riferisce alle cose divine, la scienza a quelle umane, riconosco l'una e l'altra in Cristo e con me la riconosce ogni fedele di Cristo. E quando leggo: *Il Verbo si è fatto carne ed abitò tra noi* 135, nel Verbo vedo con l'intelligenza il vero *Figlio di Dio* 136, nella carne riconosco il vero *figlio dell'uomo* 137, l'uno e l'altro uniti nella sola persona del Dio-uomo, per un dono ineffabile della grazia. Per questo l'Evangelista aggiunge: *E abbiamo contemplato la sua gloria, gloria uguale a quella dell'Unigenito del Padre pieno di grazia e di verità* 138. Se riferiamo la grazia alla scienza, la verità alla sapienza 139, penso che non andiamo contro la distinzione tra scienza e sapienza, che abbiamo proposto. Infatti, nell'ordine delle cose che traggono la loro origine nel tempo, la grazia più alta è l'unione dell'uomo con Dio nell'unità della persona; nell'ordine delle cose eterne, la più alta verità 140 è, a ragione, attribuita al Verbo di Dio. Ora, quello stesso che è *l'Unigenito del Padre, pieno di grazia e di verità* 141, l'incarnazione fa sì che egli sia pure quello stesso il quale agisce per noi nel tempo affinché, purificati per

mezzo della fede in lui, lo contempliamo per sempre nell'eternità. I più grandi filosofi pagani *poterono, per mezzo della creazione, contemplare con l'intelligenza le perfezioni invisibili di Dio* 142; tuttavia, poiché filosofarono senza il Mediatore, cioè senza il Cristo uomo, e non hanno creduto ai Profeti che vaticinarono la sua venuta, né agli Apostoli che proclamarono tale venuta, *hanno tenuto imprigionata la verità*, come sta scritto di loro, *nell'ingiustizia* 143. Posti in quest'ultimo grado della creazione, non poterono infatti che cercare dei mezzi per giungere a quelle realtà di cui avevano compreso la grandezza; così facendo sono caduti negli inganni dei demoni, *che hanno fatto loro scambiare la gloria di Dio incorruttibile con delle immagini rappresentanti l'uomo corruttibile, uccelli, quadrupedi e rettili* 144. Infatti sotto tali forme hanno costruito degli idoli e hanno reso loro culto 145. Dunque la nostra scienza è Cristo 146; la nostra sapienza è ancora lo stesso Cristo. È lui che introduce in noi la fede che concerne le cose temporali, lui che ci rivela la verità concernente le cose eterne. Per mezzo di lui andiamo a lui, per mezzo della scienza tendiamo alla sapienza; senza tuttavia allontanarci dal solo e medesimo Cristo *in cui sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza* 147. Ma ora parliamo della scienza, riservandoci di parlare in seguito della sapienza, per quanto egli ci donerà di farlo. Tuttavia guardiamoci dal prendere queste parole in un'accezione così precisa che ci impedisca di parlare di sapienza a riguardo delle cose umane, e di scienza a riguardo delle cose divine. In senso lato si può parlare di sapienza in ambedue i casi ed in ambo i casi si può parlare di scienza. Tuttavia l'Apostolo non avrebbe scritto mai: *ad uno è dato il linguaggio della sapienza, ad un altro il linguaggio della scienza* 148, se ciascuna di queste parole non avesse un'accezione propria, accezione di cui trattiamo ora.

Riassunto di questo libro

20. 25. Vediamo ormai quale sia il risultato di questo lungo discorso, ciò che vi abbiamo raccolto, il termine cui è pervenuto. *Voler essere beati* 149 è un'aspirazione di tutti gli uomini; ma non tutti hanno la fede che, purificando il cuore, conduce alla felicità. Così accade che è per mezzo della fede, che non tutti vogliono, che

bisogna tendere alla beatitudine che nessuno può non volere. *Che vogliano essere beati* 150, tutti lo vedono nel loro cuore, e su questo punto l'aspirazione della natura umana è così unanime, che un uomo, constatando tale aspirazione nella sua anima, può infallibilmente presumere che esista nell'anima degli altri; in breve, sappiamo che tutti vogliono questo. Ma molti disperano di poter essere immortali, benché nessuno possa essere ciò che tutti vogliono, cioè beato, senza l'immortalità; tuttavia vogliono essere anche immortali, se lo possono; ma, non credendo di poterlo essere, non vivono in modo da poterlo essere. Perciò ci è necessaria la fede per conseguire la beatitudine nella pienezza dei beni della natura umana, cioè sia nell'anima sia nel corpo. Questa fede si riassume in Cristo, il quale è *risuscitato* nella sua carne *dai morti per non più morire* 151; poiché nessuno, se non per opera di lui, può essere liberato dal potere del diavolo per mezzo della remissione dei peccati; perché nel regno del diavolo la vita è necessariamente in eterno infelice, vita che si deve chiamare meglio morte che vita. Ecco ciò che ci insegna la stessa fede. Di tale fede ho trattato in questo libro, come ho potuto, secondo il tempo che avevo a disposizione, benché ne avessi parlato a lungo nel libro IV di questa opera 152, ma allora da un punto di vista differente da quello presentato in questo libro: nel libro quarto per mostrare perché e come Cristo è stato mandato dal Padre nella pienezza del tempo 153, per rispondere a coloro che affermano che Colui che manda e che Colui che è mandato non possono essere uguali per natura; in questo invece per distinguere la scienza, che appartiene all'ordine dell'azione, dalla sapienza, che appartiene all'ordine della contemplazione 154.

La trinità della virtù della fede

20. 26. Elevandoci come di grado in grado ho voluto cercare nella scienza e nella sapienza, presso l'uomo interiore, una specie di trinità nel loro genere, come l'ho cercata presso l'uomo esteriore; e questo per giungere, dopo aver esercitato il nostro spirito nelle cose inferiori, nella misura delle nostre forze e se questo ci è possibile, a vedere almeno *in enigma e per mezzo di uno specchio* 155 quella Trinità che è Dio. Colui che ha affidato alla sua memoria le parole

in cui si esprime la fede ritenendo solo i nomi senza comprenderne il senso (come sogliono ritenere a memoria le parole greche coloro che ignorano il greco, e lo stesso si dica del latino e di qualsiasi altra lingua che si ignora) non possiede nella sua anima una certa trinità, perché ha nella sua memoria i suoni delle parole, anche quando non vi pensa, perché da essi è informato lo sguardo del ricordo, quando egli vi pensa, e perché la volontà di colui che ricorda e pensa unisce questi due termini? Tuttavia non diremmo certamente che, facendo questo, tale uomo agisce secondo la trinità dell'uomo interiore, ma piuttosto secondo quella dell'uomo esteriore; perché ricorda soltanto e vede, quando vuole e quanto vuole, soltanto ciò che appartiene al senso corporeo, chiamato udito, e quando vi pensa, non si occupa che di immagini di oggetti materiali, cioè dei suoni. Ma, se ritiene e ricorda ciò che quelle parole significano, compie già un qualcosa che appartiene all'uomo interiore, ma non bisogna ancora dire né giudicare che viva secondo la trinità dell'uomo interiore, se non ama gli insegnamenti, i precetti, le promesse che queste parole contengono. Infatti può anche ritenere questo e pensarci per sforzarsi, ritenendolo falso, di confutarlo. Perciò la volontà che unisce le conoscenze ritenute dalla memoria a quelle che a partire da essa sono impresse nello sguardo del pensiero, completa senza dubbio una specie di trinità, essendo in essa come il terzo termine, ma non si vive secondo questa trinità, quando si respingono come false le cose che si pensano. Quando invece si crede che questi insegnamenti sono veri e si ama ciò che vi si deve amare, allora si vive già secondo la trinità dell'uomo interiore, perché ciascuno vive secondo ciò che ama. Ma come si possono amare le cose che non si conoscono, ma che si credono soltanto? Questa questione è già stata trattata nei libri precedenti [156](#) e si è trovato che nessuno ama ciò che ignora totalmente; e quando si dice che si amano cose sconosciute, le si ama a partire da quelle conosciute. Ed ora chiudiamo questo libro ricordando che *il giusto vive di fede* [157](#), *questa fede opera per mezzo dell'amore* [158](#), cosicché le virtù stesse con le quali si vive con prudenza, forza, temperanza e giustizia, si rapportano tutte alla fede; altrimenti non potranno essere vere virtù. Tuttavia, in questa vita, non sono talmente perfette da non rendere talvolta necessaria la remissione dei peccati, di qualunque specie essi siano; questa non si ottiene che per mezzo di Colui che con il suo sangue ha vinto il principe del peccato. Tutte le conoscenze che esistono nell'anima dell'uomo

credente, promanando da questa fede e da una vita conforme alla fede, quando sono conservate nella memoria sono contemplate nel ricordo, piacciono alla volontà, formano una specie di trinità. Ma l'immagine di Dio, di cui parleremo in seguito, con l'aiuto di lui, non si trova ancora in essa. Ciò si vedrà meglio quando avremo mostrato dove essa si trovi: per trovarla, il lettore attenda al libro seguente.

LIBRO QUATTORDICESIMO

La sapienza è il culto di Dio

1. 1. Ora dobbiamo trattare della sapienza, non di quella di Dio che senza alcun dubbio è Dio, perché sapienza di Dio è chiamato il suo Figlio unigenito 1, ma parleremo della sapienza dell'uomo, però della vera, che è secondo Dio, e che è il vero e principale culto reso a lui, che i Greci chiamano con una sola parola **ΘΕΟΣΕΒΕΙΑ**. Questo termine i Latini, come ho ricordato, volendo tradurlo anch'essi con una sola parola, l'hanno tradotto con *pietas*, benché la *pietas* sia chiamata più ordinariamente dai Greci **ΕΥΣΕΒΕΙΑ**, ma **ΘΕΟΣΕΒΕΙΑ**, poiché non si può rendere nel suo pieno significato con una sola parola, è meglio tradurla con due parole e dire di preferenza "culto di Dio". Che questa sia la sapienza dell'uomo, come ho stabilito già nel libro XII di quest'opera 2, ce lo dimostra l'autorità della Sacra Scrittura, nel libro del servo di Dio Giobbe, dove si legge che la sapienza di Dio ha detto all'uomo: *Ecco: la pietà è sapienza; astenersi invece dal male è scienza* 3; o ancora, secondo la traduzione che alcuni fanno del greco **ΕΠΙΣΤΗΜΗ**, è *disciplina*, termine che deriva certamente da *discere* (imparare), e per questo si può anche chiamare "scienza", perché qualsiasi cosa si apprenda, lo si fa per saperla 4. Tuttavia il termine *disciplina* è usato di solito in un'altra accezione: designa i mali che ciascuno, a motivo dei suoi peccati, sopporta per emendarsi. Per questo si legge nell'Epistola agli Ebrei: *Qual è il figlio al quale il padre non applichi la disciplina? E più chiaramente nella stessa Epistola: Ma ogni disciplina sembra dapprima causa di dolore e non di gioia; tuttavia in seguito produrrà, in coloro che per mezzo di essa hanno combattuto, frutti di pace e di giustizia* 5. È dunque Dio stesso la sapienza suprema, invece il culto di Dio è la sapienza dell'uomo, sapienza di cui ora parliamo. Infatti: *La sapienza di questo mondo è stoltezza presso Dio* 6. Di questa sapienza, che è culto di Dio 7, parla la Scrittura quando dice: *La*

moltitudine dei sapienti è la salvezza del mondo 8.

Il filosofo amico della sapienza

1. 2. Ma se è privilegio dei sapienti discutere della sapienza 9, che faremo noi? Oseremo far professione di sapienza per non arrossire nel discutere su di essa? Non saremo tratti in inganno dall'esempio di Pitagora? Questi, non avendo osato dirsi saggio, preferì dirsi filosofo, cioè amico della sapienza; la parola "filosofo", che trae origine da lui, ebbe in seguito presso coloro che vennero dopo di lui tanto successo, che nessuno, per quanto eminente apparisse ai suoi occhi o agli occhi degli altri per l'ampiezza delle sue conoscenze riguardanti la sapienza, non ricevette altro nome che quello di filosofo 10. Se dunque nessuno di questi uomini osava dirsi sapiente, è perché forse pensavano che il sapiente è senza peccato? Ma non dicono questo le nostre Scritture, che affermano: *Riprendi il sapiente e ti amerà* 11. Certamente giudicano peccatore colui che ritengono che si debba riprendere. Tuttavia nemmeno in questo senso io oso dichiararmi sapiente; mi basta sapere - e questo nemmeno gli antichi lo possono contestare - che è compito anche del filosofo, cioè di colui che ama la sapienza, discutere circa la sapienza. Non hanno fatto a meno di far questo essi, che si sono proclamati amici della sapienza, piuttosto che sapienti.

Scienza e sapienza

1. 3. Discutendo intorno alla sapienza, la definirono così: *La sapienza è la scienza delle cose umane e divine* 12. Per questo anch'io, nel libro precedente, non ho mancato di dire che si poteva chiamare sapienza e scienza la conoscenza delle une e delle altre cose, cioè delle cose divine ed umane 13. Ma la distinzione che fa l'Apostolo, quando dice: *Ad uno è dato il linguaggio della sapienza, ad un altro il linguaggio della scienza* 14, ci invita a dividere questa definizione, così da chiamare propriamente sapienza la scienza delle cose divine e riservare propriamente il nome di scienza alla conoscenza delle cose umane. Di questa ho trattato nel libro XIII, non attribuendo certamente alla scienza tutto ciò che l'uomo può sapere circa le cose

umane, in cui si trova tanta vanità superflua e pericolosa curiosità, ma solo la conoscenza che genera, nutre, difende e fortifica la fede supremamente salutare, che conduce l'uomo alla vera beatitudine, scienza che non possiedono in modo vigoroso molti fedeli, sebbene sia assai vigorosa la loro fede. Infatti altro è sapere appena quello che un uomo deve credere per conseguire la vita beata, la quale non può essere se non eterna, altro è saperlo in tal modo da metterlo a profitto dei buoni e da difenderlo contro i cattivi 15; questa sembra che sia in senso proprio la scienza di cui parla l'Apostolo 16. Pertanto, prima di essa, mi sono preoccupato di raccomandare particolarmente la fede, distinguendo anzitutto in poche parole le cose temporali dalle eterne, e ho trattato allora delle cose temporali, riservandomi di parlare delle eterne in questo libro 17. Ho mostrato che la fede concernente le stesse cose eterne appartiene al tempo ed abita temporalmente nei cuori dei credenti, ma che è necessaria tuttavia, per attingere le cose eterne stesse 18. Ma ho spiegato anche l'utilità, per il conseguimento delle cose eterne, della fede circa le cose temporali che per noi ha compiuto l'Eterno ed ha patito nella sua umanità, umanità che ha creato nel tempo e che ha promosso all'eternità; ed ho spiegato che le virtù stesse che ci fanno vivere con prudenza, forza, temperanza e giustizia, durante questa vita temporale e mortale, non sono vere virtù se non sono rapportate a questa medesima fede, che, sebbene temporale, conduce alle cose eterne.

La trinità della fede non è immagine di Dio

2. 4. Perciò, poiché è scritto: *Mentre siamo nel corpo peregriniamo lontani dal Signore, perché camminiamo per fede, non per visione* 19, fino a quando *il giusto vive di fede* 20, sebbene viva secondo l'uomo interiore 21 e per mezzo di questa medesima fede temporale si sforzi di attingere alla verità e tendere alla Verità eterna, tuttavia nel possesso, nella contemplazione, nell'amore di questa stessa fede temporale non si trova ancora una trinità che si debba chiamare immagine di Dio; non bisogna ritenere che sia posta nelle cose temporali un'immagine che deve essere posta nelle cose eterne. Infatti lo spirito umano, quando vede la sua fede, con la quale crede ciò che non vede, non vede qualcosa di eterno. Non è infatti eterno

ciò che cesserà di esistere quando, al termine di questa peregrinazione in cui viaggiamo lontani dal Signore - per cui è necessario che camminiamo nella fede -, succederà la visione, con cui contempleremo *a faccia a faccia* 22; ed è così che, sebbene ora non vediamo, tuttavia, poiché crediamo, meriteremo di vedere e godremo di essere stati condotti per mezzo della fede alla visione 23. Infatti non ci sarà più allora la fede con la quale crediamo ciò che non vediamo, ma la visione con cui si vede ciò che si credeva. Allora dunque, anche se ci ricorderemo di questa vita mortale che sarà passata e ci ricorderemo di un tempo in cui credevamo ciò che non vedevamo, tuttavia questa fede sarà annoverata tra le cose passate e finite, non tra le cose presenti e che restano sempre. Per questo anche questa trinità che ora consiste nella memoria, nella visione e nell'amore della fede, che è presente e perdura, ci accorgeremo allora che è finita e passata, che non dura sempre. Se dunque questa trinità è già immagine di Dio, si deve concludere che anche questa immagine si trova non nelle cose eterne, ma nelle cose che passano.

Soluzione di una difficoltà

3. 4. Ma si tratta di un'ipotesi inammissibile, perché se l'anima, per natura, è immortale né cessa di esistere dal momento in cui è stata creata, è impossibile che ciò che vi è di migliore in essa non duri quanto essa, che è immortale. Ora che c'è di migliore in essa del fatto di essere stata creata *ad immagine* del suo Creatore 24? Non è dunque nel possesso, nella contemplazione, nell'amore della fede, che non esisterà sempre, ma in ciò che esisterà sempre che dobbiamo trovare ciò che si deve chiamare immagine di Dio.

3. 5. Dobbiamo scrutare ancora più diligentemente e profondamente se in realtà è così? Si può infatti obiettare che non perisce questa trinità, anche quando la fede sarà scomparsa, perché, come ora la conserviamo nella memoria, la vediamo con il pensiero, l'amiamo con la volontà, così anche allora, quando la conserveremo nella memoria come una cosa passata, e ce ne ricorderemo e uniremo queste due operazioni con quel terzo termine che è la volontà, rimarrà questa stessa trinità. Perché se il suo passaggio non ha lasciato in noi nulla che ne sia come un vestigio, è certo che

nella nostra memoria non resterà nulla cui ricorrere, quando vorremo ricordare questa fede passata e unire con l'attenzione, che costituisce il terzo, questi due termini, ossia ciò che esisteva nella memoria, quando noi non vi pensavamo, e la rappresentazione che se ne forma il pensiero. Ma chi afferma questo non distingue la trinità che esiste ora, quando possediamo, vediamo, amiamo la fede presente in noi, da quella che esisterà allorquando non ci sarà più la fede, ma come il suo vestigio, esistente sotto forma di immagine nel segreto della memoria, che contempleremo con l'atto del ricordo e uniremo con la volontà, che costituisce il terzo, questi due termini, cioè quanto esisteva nella memoria di colui che conserva tale vestigio e ciò che si imprime nello sguardo di colui che ricorda tale realtà. Per comprendere ciò prendiamo un esempio dalle realtà corporee, delle quali abbiamo sufficientemente trattato nel libro XI 25. Ascendendo dalle cose inferiori alle superiori, o entrando dalle cose esteriori a quelle interiori, abbiamo trovato una prima trinità formata dal corpo percepito, dallo sguardo del soggetto, che quando percepisce è informato dal corpo, dall'attenzione della volontà che unisce l'uno all'altro. Costituiamo una trinità simile a questa, a partire dalla fede presente attualmente in noi; come il corpo è situato in un luogo determinato, così la fede è nella nostra memoria; essa informa il pensiero di colui che se ne ricorda, come il corpo informa lo sguardo di colui che vede; a questi due elementi, affinché si completi la trinità, se ne aggiunge un terzo, la volontà, che connette e congiunge la fede presente nella memoria e una sua immagine impressa nello sguardo del ricordo, allo stesso modo che, nella trinità della visione corporea, l'attenzione della volontà unisce la forma del corpo veduto e l'immagine che se ne produce nello sguardo di chi guarda. Supponiamo dunque che il corpo che si vedeva sia scomparso, sia svanito, che non ne resti in nessuna parte alcuna traccia a cui possa ricorrere la vista per vederlo: forse perché permane nella memoria l'immagine dell'oggetto scomparso e passato dalla quale è informato lo sguardo di chi pensa, e la volontà, come terzo termine, congiunge l'uno all'altra, si deve dire che questa trinità è la stessa che c'era quando si contemplava la configurazione del corpo posto in un luogo determinato? Certamente no, è una trinità totalmente diversa, perché, a parte il fatto che la prima era esteriore e la seconda interiore, la prima aveva certamente come punto di partenza la configurazione del corpo presente, questa l'immagine del corpo scomparso. Così pure

nel caso di cui ora ci occupiamo e per il quale abbiamo ritenuto utile ricorrere a quell'esempio: la fede attualmente presente nella nostra anima, come l'oggetto in un luogo, fintantoché è conservata, veduta, amata, costituisce una certa trinità; ma tale trinità cesserà quando questa fede non sarà più nell'anima, come cessa quando l'oggetto non è più nel luogo in cui si trovava. La trinità che si avrà, quando ci ricorderemo che la fede fu in noi ma non c'è più, sarà certamente diversa. Quella che esiste ora infatti procede da una realtà presente e fissata nell'anima del credente; quella che esisterà allora, procederà dall'immagine di una realtà passata, lasciata nella memoria di colui che ne evoca il ricordo.

L'immagine di Dio va trovata nell'anima immortale dell'uomo, in cui è immortalmente impressa

4. 6. Non dunque quella trinità, che ora non esiste, sarà immagine di Dio; nemmeno questa, che un giorno non esisterà più, ma è nell'anima umana, razionale ed intelligente, che bisogna trovare l'immagine del Creatore, immortalmente incisa nella sua immortalità. Infatti, come è in un certo senso che si parla di immortalità dell'anima, perché anche l'anima può morire, quando è priva della vita beata, che si deve chiamare veramente vita dell'anima, ma si dice immortale perché, qualunque sia la sua vita, fosse pure la più miserabile, non cessa mai di vivere, così benché la ragione o l'intelligenza sia talvolta in essa assopita, talvolta appaia grande, talvolta piccola, tuttavia giammai l'anima umana cessa di essere razionale e intelligente. Perciò se essa è stata fatta *ad immagine di Dio* 26, nel senso che può far uso della ragione e dell'intelligenza per comprendere e vedere Dio, è evidente che, dal momento in cui ha incominciato ad esistere una così grande e meravigliosa natura, sia che questa immagine sia talmente logorata da non esistere quasi più, sia che sia ottenebrata e sfigurata, sia che sia chiara e bella, non cessa di essere. Finalmente è compassionando la deformazione della sua dignità che la Scrittura dice: *Benché l'uomo cammini nell'immagine, tuttavia si agita invano; egli accumula senza sapere per chi raccoglie* 27. La Scrittura non attribuirebbe così la vanità all'immagine di Dio, se non vedesse che ha perduto la sua forma. Questa deformazione tuttavia non giunge al punto da far

scompare l'immagine, come lo mostra sufficientemente la Scrittura dicendo: *Benché l'uomo cammini nell'immagine* 28. Per questo si può, senza falsarne il senso, enunciare questa frase invertendo le proposizioni; invece di dire: *Sebbene l'uomo cammini nell'immagine, tuttavia si agita invano*, si può dire: "Benché l'uomo si inquieti invano, tuttavia cammina nell'immagine". Infatti, sebbene la sua natura sia grande, tuttavia ha potuto essere viziata, perché non è la natura suprema e, benché abbia potuto essere viziata, in quanto non è la natura suprema, tuttavia in quanto è capace e può essere partecipe della natura suprema, è una natura grande. Cerchiamo dunque in questa immagine di Dio una specie di trinità nel suo genere con l'aiuto di Colui che ci ha fatti a sua immagine 29. Perché non possiamo in un modo diverso proseguire questa ricerca in maniera salutare, né scoprire qualche verità in conformità alla sapienza che deriva da lui. Ma se il lettore conserva nella sua memoria e ricorda ciò che abbiamo detto dell'anima umana e dello spirito nei libri precedenti, soprattutto nel libro X, o se rileggerà con diligenza i passi in cui queste riflessioni sono state espresse, non desidererà qui un discorso troppo prolisso su un argomento tanto importante.

4. 7. Abbiamo dunque detto, tra le altre cose, nel libro X, che lo spirito dell'uomo conosce se stesso 30. Infatti non c'è nulla che lo spirito conosca altrettanto bene come ciò che gli è presente e nulla è più presente allo spirito che lo spirito a se stesso. Abbiamo portato altri argomenti, per quanto ci sembrava necessario, per stabilire questa verità con la più grande certezza.

Lo spirito del fanciullo ha coscienza di sé?

5. 7. Che si deve dunque dire dello spirito del bambino, ancora così piccolo e ancora immerso in una così grande ignoranza delle cose, che lo spirito dell'uomo, che possiede qualche conoscenza, freme di fronte alle tenebre di questo spirito? Bisogna credere che anch'esso conosce se stesso ma che, troppo attento agli oggetti delle sensazioni corporee che incomincia a sentire con un piacere tanto più grande, quanto è più nuovo, se non può ignorare se stesso, non può tuttavia pensare se stesso? Con quanta avidità esso si porti verso gli oggetti sensibili che sono all'esterno, si può congetturare

anche da questo solo fatto: esso desidera così vivamente di captare la luce che, se qualcuno per poca cautela, o ignorando ciò che a causa di questo possa accadere, ponga di notte una luce sulla culla ove giace un bambino, in un posto verso cui il bambino, dalla sua culla, possa volgere gli occhi senza poter piegare il collo, il bambino non ne staccherà lo sguardo, e ne abbiamo conosciuti alcuni che in questo modo sono diventati strabici, conservando i loro occhi quella conformazione che l'abitudine ha in qualche modo fissato in essi, quand'erano teneri e delicati. La stessa cosa vale per gli altri sensi corporei; le anime dei piccoli, per quanto lo permette quell'età, concentrano per così dire la loro attenzione sui sensi in tal maniera che solo ciò che li incomoda o diletta nella loro carne provoca una violenta repulsione e un violento desiderio; ma non pensano alle realtà interiori che sono in essi e non si può consigliarli che lo facciano, perché non conoscono ancora i segni di chi li consiglia, fra i quali le parole occupano il primo posto; ma i piccoli le ignorano totalmente come tutti gli altri segni. Ora che sia una cosa non conoscersi e un'altra non pensarsi, l'abbiamo mostrato nello stesso libro 31.

5. 8. Ma lasciamo da parte questa età che non si può interrogare su ciò che in essa accade e che noi stessi abbiamo totalmente dimenticato. Ci basterà sapere con certezza che, quando l'uomo potrà riflettere sulla natura della sua anima e trovare la verità, non la troverà altrove, ma in se stesso. Ora troverà non ciò che ignorava, ma ciò a cui non pensava. Che sappiamo infatti se non sappiamo ciò che è nel nostro spirito, dato che, tutto ciò che sappiamo, non lo possiamo sapere che con lo spirito?

La trinità della coscienza di sé

6. 8. Tuttavia così grande è la forza del pensiero, che lo spirito stesso, in qualche modo, non si pone sotto il proprio sguardo che quando pensa se stesso. Così, dunque, nulla cade sotto lo sguardo dello spirito se non ciò a cui esso pensa, cosicché lo spirito stesso, con cui si pensa tutto ciò che è pensato, non può cadere sotto il suo sguardo se non pensando se stesso. Come possa accadere che, quando non pensa se stesso, lo spirito non cada sotto il suo sguardo - dato che non può mai essere separato da se stesso, come se esso e

lo sguardo che ha di sé fossero cose differenti - è cosa che non posso comprendere. Si può affermare questo, senza cadere nell'assurdo, dell'occhio del corpo, perché l'occhio occupa un posto fisso nel corpo, ma il suo sguardo tende verso le cose che sono al di fuori e si estende fino agli astri. Ma l'occhio non cade sotto il suo sguardo, perché non vede se stesso, se non in uno specchio, come ho già detto 32. Ma non è affatto il caso dello spirito, quando si pone sotto il suo sguardo con il pensiero. Dunque vede esso una parte di sé con un'altra parte di sé, quando si vede pensandosi, allo stesso modo che con quegli organi corporei che sono i nostri occhi guardiamo altre nostre membra, che possono cadere sotto il nostro sguardo? Che si può pensare od affermare di più assurdo? Da che cosa si ritrae lo spirito, se non da se stesso? Dove è posto sotto il suo sguardo, se non di fronte a sé? Esso non sarà più dunque dove era, quando non stava in presenza di se stesso, perché, se è stato posto qui, è stato tolto di là. Ma se per essere visto si è spostato, dove resterà per vedersi? O può forse godere di una bilocazione così da essere qui e là; qui per vedere, là per essere visto; in sé, soggetto contemplante, davanti a sé, oggetto contemplato? La verità, se la si interroga, non ci risponde nulla di simile, perché quando pensiamo in questo modo, pensiamo soltanto false immagini materiali, e che lo spirito non è nulla di questo è cosa assolutamente certa per pochi spiriti, presso i quali si può cercare la verità su questo argomento. Perciò non resta che affermare che è un qualcosa che appartiene alla natura dello spirito il vedere se stesso e, quando pensa se stesso, il ritornare su di sé, non mediante un movimento spaziale, ma con una conversione immateriale 33. Ma quando non pensa se stesso, certamente non vede se stesso e non informa di sé il suo sguardo, ma ciononostante si conosce come se fosse a se stesso la memoria di sé. È come ciò che accade ad un uomo che possiede molte conoscenze: le cose che conosce le ha nella sua memoria, ma soltanto quelle che sono oggetto del suo pensiero attuale sono sotto lo sguardo dello spirito, le altre sono nascoste in una specie di sapere misterioso, che si chiama memoria. Di qui la trinità che presentavamo nel modo seguente: ciò che, presente nella memoria, informa lo sguardo di chi pensa; la forma che lo riproduce, come l'immagine impressa a partire dalla memoria; ciò che unisce invece l'uno all'altra: l'amore o la volontà. Quando perciò lo spirito si vede con il pensiero, si comprende e si riconosce; esso genera dunque questa intelligenza e questa conoscenza di sé. Una realtà

immateriale infatti è vista se è compresa, e viene conosciuta comprendendola. Ma lo spirito, quando, pensandosi, si vede per mezzo dell'intelligenza, non genera certo in tal modo la conoscenza implicita di sé, come se prima fosse sconosciuto a se stesso; mentre era noto a se stesso, alla stessa maniera che sono note le cose che sono contenute nella memoria, sebbene non siano pensate; diciamo infatti che un uomo conosce le lettere anche quando non pensa alle lettere, ma ad altre cose. Queste due conoscenze, quella che genera e quella che è generata, sono unite da un terzo termine, la dilezione, che non è altro che la volontà la quale appetisce e possiede qualcosa per fruirne. È dunque ancora per mezzo di queste tre parole, riteniamo, che si deve dare un'idea della trinità dello spirito: memoria, intelligenza, volontà 34.

Diversità tra il conoscersi ed il pensare sé: lo spirito si ricorda sempre di sé, sempre si conosce e si ama

6. 9. Ma poiché abbiamo detto verso la fine del libro X che lo spirito si ricorda sempre di sé, che esso sempre si comprende e si ama, sebbene non si pensi sempre come distinto dalle cose che non sono ciò che esso è 35, bisogna indagare in che senso l'intelligenza appartenga al pensiero e d'altra parte in che senso si dica che la conoscenza (*notitia*) di tutto ciò che è nello spirito, anche quando esso non vi pensa, appartenga alla memoria. Se infatti è così, lo spirito non possedeva queste tre cose: la memoria, l'intelligenza, e l'amore di sé; aveva soltanto la memoria di sé, ed è in un secondo momento, quando incomincia a pensarsi, che ha intelligenza e amore di sé.

7.9. Consideriamo dunque con maggiore attenzione l'esempio addotto, con l'aiuto del quale abbiamo mostrato che una cosa è il non conoscere una realtà, altra cosa il non pensarla; e che può accadere che un uomo conosca qualcosa a cui non pensa, quando il suo pensiero è fisso su un altro argomento, non su quello. Perciò un uomo, versato in due o più scienze, quando pensa ad una, conosce tuttavia l'altra, o le altre, anche se non vi pensa. Ma possiamo forse essere nel giusto, se affermiamo: "Questo musicista conosce certamente la musica, ma ora non la comprende, perché non pensa ad essa; comprende invece ora la geometria, perché vi pensa"?

Questa frase è assurda, per quel che mi pare. Che dire ora di questa frase: "Questo musicista conosce certamente la musica, ma ora non la ama, fin quando non vi pensa; ama ora invece la geometria, perché pensa ad essa"? Tale frase non è forse ugualmente assurda? Invece è perfettamente giusto affermare: "Quest'uomo che vedi discutere di geometria, è anche un perfetto musicista; infatti, e ricorda quella scienza e la comprende e l'ama; ma, sebbene la conosca e l'ami, ora non vi pensa, perché pensa alla geometria della quale discute". Questo esempio ci rivela che abbiamo, nel segreto dello spirito, delle conoscenze di alcune cose, che in qualche modo vengono in piena luce e si situano con maggior chiarezza sotto lo sguardo dello spirito, quando vi pensiamo; è allora infatti che lo spirito si accorge che ricordava, comprendeva e amava anche ciò cui non pensava, quando pensava ad altro. Ma quanto alle cose a cui non abbiamo pensato per lungo tempo e alle quali non siamo capaci di pensare senza esservi incitati, non so per qual mistero dello stesso genere accade che, se posso dirlo, non sappiamo che le sappiamo. Finalmente quando un uomo invita un altro a ricordarsi di qualche cosa ha ragione di dirgli: "Tu sai questo, ma non sai di saperlo; te lo ricorderò e scoprirai che sapevi ciò che credevi di non sapere" ³⁶. La stessa funzione la possono svolgere i libri, quando trattano di cose di cui il lettore, sotto la guida della ragione, scopre la verità; non quelle che egli ritiene vere basandosi sulla testimonianza dello scrittore, come accade per la storia, ma quelle che scopre vere lui stesso, sia guardando in se stesso, sia guardando in quella verità che è la guida dello spirito. Colui che, anche quando si attira su di esse la sua attenzione, è incapace di comprendere queste cose, per un grande accecamento del cuore è immerso più profondamente nelle tenebre dell'ignoranza ed ha bisogno di un aiuto divino più straordinario per giungere alla vera sapienza.

7. 10. Ecco perché ho voluto dare alcuni esempi circa il pensiero, al fine di poter mostrare come il contenuto della memoria informi lo sguardo di chi ricorda, e come si generi, quando l'uomo pensa, un qualcosa del tutto simile a ciò che si trovava, prima che pensasse, nella sua memoria; perché è più facile distinguere i due momenti, quando la conoscenza si produce nel tempo, e quando ciò che genera precede di un certo periodo di tempo ciò che è generato. Se infatti ci riferiamo alla memoria interiore con cui lo spirito si ricorda di sé, all'intelligenza interiore con cui comprende se stesso,

alla volontà interiore con cui ama se stesso, in questo centro in cui queste tre sono sempre insieme, sono sempre state insieme dal momento in cui hanno incominciato ad esistere, sia che fossero pensate, sia che non lo fossero, apparirà senza dubbio che l'immagine della trinità appartiene pure alla sola memoria; ma, poiché nello spirito non vi può essere verbo senza pensiero (perché tutto ciò che diciamo, sia pure con quel verbo interiore che non appartiene ad alcuna lingua, è frutto del pensiero), riconosciamo che questa immagine si trova piuttosto in quelle tre facoltà: la memoria, l'intelligenza, la volontà. Quella che ora chiamo intelligenza, è quella con cui comprendiamo quando pensiamo, cioè quando il nostro pensiero è informato da ciò che scopriamo presente nella memoria, ma non era pensato; e quella che chiamo volontà, amore o dilezione, è il principio che unisce il termine generato a quello che genera, ed è in qualche modo comune all'uno e all'altro. Così ho potuto, ricorrendo pure agli oggetti esteriori e sensibili che i nostri occhi di carne percepiscono, servire da guida ai lettori di rude ingegno, nel libro XI [37](#); e poi ho potuto addentrarmi con essi in quella potenza dell'uomo interiore con la quale si ragiona circa le cose temporali, rimandando a più tardi lo studio di quella potenza che ha il dominio supremo e contempla le cose eterne; ho consacrato a questo argomento due libri: il dodicesimo, in cui ho distinto queste due potenze, di cui l'una è superiore, l'altra è inferiore e deve essere sottomessa alla prima; il tredicesimo, in cui ho trattato della funzione di questa potenza inferiore, che comprende la scienza salutare delle cose umane, per consentirci, in questa vita temporale, di compiere ciò che ci conduce a quella eterna; l'ho fatto con la maggiore verità e concisione possibili, perché ho concentrato negli stretti limiti di un solo libro una materia così complessa ed abbondante, molte volte trattata in discussioni numerose e celebri da uomini non meno numerosi e celebri, mostrando anche in questa potenza inferiore l'esistenza di una trinità, ma che non è ancora quella che bisogna chiamare immagine di Dio.

L'immagine di Dio si deve cercare nella parte superiore dello spirito umano

8. 11. Eccoci giunti ora nella nostra ricerca alla fase in cui abbiamo intrapreso a considerare, per scoprirvi l'immagine di Dio 38, la parte più nobile dello spirito umano, parte con la quale esso conosce o può conoscere Dio. Sebbene infatti lo spirito umano non sia della stessa natura di Dio, tuttavia l'immagine di quella natura che è superiore ad ogni altra deve essere cercata e trovata presso di noi, in ciò che la nostra natura ha di migliore. Ma si deve considerare lo spirito in sé, prima che esso sia partecipe di Dio, e scoprirvi l'immagine di lui. Anche quando lo spirito, abbiamo detto 39, è degradato e deforme per la perdita della partecipazione a Dio, resta tuttavia immagine di Dio; perché esso è immagine di Dio in quanto è capace di Dio e può essere partecipe di lui. Un bene così grande non è possibile se non in quanto lo spirito è immagine di Dio. Ecco dunque che lo spirito si ricorda di sé, si comprende, si ama: se contempliamo ciò, vediamo una trinità, che non è certo ancora Dio, ma già è immagine di Dio. Non è dal di fuori che la memoria ha ricevuto ciò che deve conservare, né è dal di fuori che l'intelletto ha trovato ciò che deve contemplare, come fa l'occhio del corpo; né questi due elementi la volontà li ha uniti all'esterno, come unisce la forma del corpo alla forma che la riproduce nello sguardo di chi vede, né, quando il pensiero si è volto verso la memoria, vi ha trovato l'immagine di una cosa vista al di fuori, trasportata in qualche modo nel segreto della memoria per informare lo sguardo di colui che ricorda, mentre la volontà, come terzo elemento, unisce l'uno all'altro. Ciò accade, come abbiamo mostrato, nelle trinità che scoprivamo nelle realtà corporee, o che dai corpi si introducono in qualche modo all'interno per mezzo dei sensi corporei. Di tutto ciò abbiamo trattato nel libro XI 40. Qui non accade nemmeno ciò che accadeva o ci appariva quando trattavamo della scienza, che già è situata tra le potenze dell'uomo interiore e che abbiamo dovuto distinguere dalla sapienza. Ciò che si apprende con la scienza è nell'anima come un qualcosa di avventizio: sia che si tratti dell'apporto delle conoscenze storiche, come i fatti e i detti che accadono nel tempo e passano o rimangono con una certa consistenza nella natura, nei loro luoghi o regioni, sia che si tratti dell'origine nell'uomo stesso di qualcosa che non esisteva, origine dovuta all'insegnamento altrui o alla riflessione personale, come la fede, che abbiamo raccomandato con tanta insistenza nel libro XIII 41, come le virtù, che, se sono autentiche, ci permettono di vivere bene in questa vita mortale per vivere felici nella vita immortale

che ci è promessa da Dio. Queste realtà, ed altre simili, si ordinano nel tempo, ed era per noi più facile discernervi la trinità della memoria, della visione e dell'amore. Infatti alcune di esse precedono la conoscenza che se ne acquisisce. Sono infatti conoscibili anche prima che vengano conosciute e generino in coloro che le apprendono la conoscenza che essi acquisiscono. Sono cose che s'incontrano in luoghi determinati o che sono passate nel tempo, sebbene in quest'ultimo caso non si tratti delle cose stesse, ma dei loro segni che, visti ed ascoltati, fanno conoscere che queste cose esistettero e sono passate. Questi segni si trovano in luoghi determinati, come le tombe ed altri monumenti simili, o negli scritti degni di fede, come ogni storia composta da autori seri e autorevoli, o nelle anime di coloro che li conoscono già; conosciuti da questi, sono per il fatto stesso conoscibili da altri, al sapere dei quali questi segni preesistono e possono venire da essi conosciuti per l'insegnamento di coloro ai quali sono noti. Tutte queste cose, quando si apprendono, costituiscono una specie di trinità, formata dalla loro configurazione esteriore conoscibile prima di venir conosciuta, a cui viene ad aggiungersi la conoscenza di colui che le apprende (conoscenza che comincia ad esistere nel momento in cui le si apprende) e, come terzo elemento, la volontà che unisce quei primi due. Una volta che questi oggetti sono stati conosciuti, si produce nell'anima stessa, quando se ne evoca il ricordo, una seconda trinità, già più interiore: trinità formata dalle immagini impresse nella memoria, al momento in cui furono appresi, dall'informazione del pensiero quando ad essi si volge lo sguardo di chi ricorda, e dalla volontà, che, terzo elemento, unisce quei due. Quanto alle conoscenze che hanno origine nell'anima in cui non esistevano, come la fede o altre realtà simili, sebbene sembrano avventizie, perché vengono introdotte nell'anima con l'insegnamento, non sono tuttavia realtà situate al di fuori o che si svolgono all'esterno, come le cose che sono oggetto di fede; ma iniziano ad esistere esclusivamente all'interno dell'anima. La fede infatti non è ciò che è creduto, ma ciò con cui si crede: l'oggetto della fede è creduto, la fede è vista. Tuttavia, in quanto incomincia ad esistere nell'anima, che era già un'anima prima che la fede incominciasse ad esistere in essa, sembra un qualcosa di avventizio e sarà annoverata tra le cose del passato, quando, sostituendosi ad essa la visione, cesserà di esistere. Ma ora la sua presenza nell'anima forma una trinità, perché è conservata, contemplata,

amata; allora per mezzo del vestigio che lascerà di sé nella memoria scomparendo, formerà un'altra trinità, come è già stato detto prima 42.

Scompariranno le virtù nella vita futura?

9. 12. Poiché le virtù che in questa vita mortale ci permettono di vivere bene hanno incominciato ad esistere nell'anima, che, pur essendo prima priva di esse, era tuttavia un'anima, ci si può chiedere se cesseranno di esistere una volta che ci avranno condotto alla vita eterna. Certuni hanno pensato che cesseranno di esistere e, almeno per tre di esse: la prudenza, la forza e la temperanza, la loro opinione non è senza fondamento. Ma la giustizia è immortale e, invece di scomparire, sarà allora che raggiungerà in noi la sua perfezione 43. Il grande maestro dell'eloquenza, Tullio 44, le considera tuttavia tutte e quattro, quando ne discute nel suo dialogo "Ortensio": *Se, egli dice, quando avremo emigrato da questa vita, ci fosse concesso di condurre una vita immortale nelle isole dei beati, come raccontano le favole, a che ci servirebbe l'eloquenza, dato che non ci sarebbero dei giudizi, o le stesse virtù? Non avremmo bisogno della forza perché non ci sarebbero più difficoltà e rischi; né della giustizia, perché non ci sarebbe più alcun bene altrui che susciti la nostra cupidigia; né della temperanza, per dominare le passioni inesistenti; non avremmo nemmeno bisogno della prudenza, perché non avremmo da compiere nessuna scelta tra il bene ed il male. La sola conoscenza della natura e la scienza ci renderebbero beati, esse che costituiscono l'unico bene della vita stessa degli dèi. Da ciò si può comprendere che il resto appartiene alla necessità, questo solo alla volontà* 45. Così quel grande oratore, celebrando i meriti della filosofia, raccogliendo gli insegnamenti della tradizione filosofica, che espone con stile delizioso e sublime, ha affermato che tutte queste quattro virtù ci sono necessarie solo in questa vita, che vediamo piena di pene e di errori; nessuna di esse lo sarà più quando lasceremo questa vita, se ci è concesso di vivere là dove si vive felici; per essere beate basteranno alle anime buone la conoscenza e la scienza, cioè la contemplazione della natura in cui nulla vi è di più eccellente e di più degno di essere amato di quella natura che ha creato ed ordinato tutte le altre nature. Ora, se è proprio della giustizia

sottomettersi al governo di questa natura, la giustizia è certamente immortale, né cesserà di esistere in quella beatitudine, ma raggiungerà tale perfezione e grandezza da non poter essere più perfetta e più grande. Forse anche altre tre virtù sussisteranno in quella vita beata, la prudenza senza più alcun rischio di errore, la forza senza la prova di mali da sopportare, la temperanza senza resistenza proveniente dalle passioni. Così la prudenza consisterà nel non preferire né uguagliare alcun bene a Dio, la forza nel restargli assai fermamente uniti, la temperanza nel non abbandonarsi ad alcun compiacimento colpevole. Ma il compito che svolge ora la giustizia nel venire in soccorso agli infelici, la prudenza nel guardarsi dalle insidie, la forza nel sopportare le difficoltà, la temperanza nel frenare i compiacimenti illeciti, non esisterà più là dove non ci sarà più assolutamente alcun male. Per questo gli atti di queste virtù che sono necessari alla vita presente, come la fede alla quale vanno riferiti, saranno annoverati tra le cose passate. Ora formano una trinità, quando li teniamo presenti nella memoria, li contempliamo e li amiamo; essi ne formeranno un'altra quando i vestigi che lasceranno, passando, nella memoria, ci ricorderanno che essi non esistono, ma sono esistiti; perché ci sarà ancora una trinità, quando quel vestigio, per quanto tenue, sarà ritenuto allo stato di ricordo, riconosciuto come vero, e la volontà, come terzo elemento, unirà questi altri due.

La trinità dello spirito non gli è avventizia

10. 13. Nella scienza di tutte queste cose temporali, di cui abbiamo parlato, alcune cose conoscibili precedono la conoscenza di un certo periodo di tempo, come quelle cose sensibili che esistevano già nella realtà, prima che fossero conosciute, così pure tutto ciò che la storia ci fa conoscere. Alcune cose invece incominciano ad esistere nel momento in cui sono conosciute: così se un oggetto visibile, che non esisteva assolutamente, sorge sotto i nostri occhi, è chiaro che non precede la nostra conoscenza; o se un suono si fa sentire, là dove si trova qualcuno che lo ode, certamente è insieme, che incominciano, insieme che cessano il suono e l'audizione. Tuttavia sia che la precedano nel tempo, sia che incomincino ad esistere con essa, sono le cose conoscibili che generano la conoscenza, e non

sono generate da essa. Ma una volta acquisita la conoscenza, quando le cose che abbiamo conosciuto, essendo depositate nella memoria, sono riconsiderate con il ricordo, chi non vede che l'immagine conservata nella memoria è anteriore nel tempo alla visione che risulta dal ricordo ed all'unione dell'una e dell'altra operate dalla volontà, come terzo elemento? Ma nello spirito non è così; infatti lo spirito non è per se stesso un qualcosa di avventizio, come se allo spirito che esisteva già si presentasse, venendo dal di fuori, questo stesso spirito che non esisteva ancora, o come se non venisse dal di fuori, ma nello stesso spirito che già esisteva, nascesse lo stesso spirito che non esisteva ancora, allo stesso modo che nello spirito, che già esisteva, nasce la fede che non esisteva ancora; né, dopo essersi conosciuto, ricordandosi, si vede in qualche modo situato nella sua memoria, come se non vi fosse stato prima di conoscersi; non è così, poiché non c'è dubbio che dall'inizio della sua esistenza non ha mai cessato di ricordarsi, di comprendersi, di amarsi, come abbiamo già mostrato. Per questo quando lo spirito con il pensiero si ripiega su di sé, si produce una trinità, in cui si può già comprendere che cos'è il verbo; esso riceve la sua forma dall'atto stesso del pensiero, mentre la volontà congiunge l'uno all'altro. È là, dunque, che dobbiamo riconoscere di preferenza l'immagine che cerchiamo.

C'è una memoria delle cose presenti?

11. 14. Ma qualcuno dirà: "Non esiste questa memoria che permetta allo spirito di ricordarsi di sé, esso che è sempre presente a se stesso. Infatti la memoria ha come oggetto le cose passate, non quelle presenti". Alcuni infatti, tra cui anche Tullio [46](#), trattando della virtù, hanno distinto nella prudenza questi tre aspetti: la memoria, l'intelligenza, la preveggenza; hanno attribuito la memoria al passato, l'intelligenza al presente, la preveggenza al futuro. Quest'ultima è infallibile solo in coloro che hanno in anticipo la conoscenza del futuro, cosa che non è privilegio degli uomini, a meno che non la ricevano dall'alto, come i Profeti. Per questo il libro della Sapienza, trattando degli uomini, dice: *Timidi sono i pensieri dei mortali, ed incerte le nostre previsioni* [47](#). Ma la memoria è certa delle cose passate e l'intelligenza delle cose

presenti, ma, si intenda bene, delle realtà spirituali presenti, perché i corpi materiali sono presenti agli occhi corporei che li vedono. Ma chi afferma che non c'è memoria delle cose presenti, ascolti ciò che si dice nella stessa letteratura profana più attenta alla precisione dei termini, che alla verità delle cose:

*Ché l'empio delitto Ulisse non tollerò,
né di se stesso fu immemore l'Itaco in quel rischio sì grande* 48.

Quando Virgilio dice che Ulisse non si dimenticò di sé, che altro volle far intendere, se non che egli si ricordò di sé? Dunque, poiché egli era presente a sé, non si sarebbe in alcun modo ricordato di sé, se la memoria non avesse come oggetto le cose presenti. Pertanto, come a proposito degli avvenimenti passati, si chiama memoria la facoltà con cui si ritengono e si ricordano, così a proposito della realtà presente, quale è lo spirito a sé, si deve, senza cadere nell'assurdo, chiamare memoria la facoltà che permette allo spirito di essere presente a sé al punto da poter comprendersi con il suo pensiero e unire con l'amore, che porta a se stesso, la memoria all'intelligenza.

La trinità dello spirito è immagine di Dio quando lo ricorda, comprende ed ama; sapienza ed immagine

12. 15. Dunque questa trinità dello spirito non è immagine di Dio, perché lo spirito ricorda se stesso, si comprende e si ama, ma perché può anche ricordare, comprendere ed amare Colui dal quale è stato creato. Quando fa questo, diviene sapiente. Se non lo fa, anche quando si ricorda di sé, si comprende e si ama, è insensato. Si ricordi dunque del suo Dio, ad immagine del quale è stato creato 49, lo comprenda e lo ami. Per dirlo in breve, esso onori il Dio increato che l'ha creato capace di lui e di cui può essere partecipe; per questo è scritto: *Ecco: il culto di Dio, questa è sapienza* 50. E non per la sua luce, ma per la partecipazione a quella luce suprema sarà sempre sapiente e regnerà beato là dove sarà eterno. In questo senso la sapienza dell'uomo è anche sapienza di Dio. Allora infatti è vera sapienza; perché se è umana, è vana. Ma non si tratta della sapienza di Dio, per cui Dio è sapiente. Infatti Dio non è sapiente perché partecipe a sé, come lo spirito lo è per la partecipazione a

Dio. Ma come si parla anche di giustizia di Dio, non solo per designare la giustizia per la quale Dio è giusto, ma per designare quella che egli dà all'uomo quando giustifica il peccatore 51, e che ci raccomanda l'Apostolo quando dice di alcuni uomini: *Ignorando la giustizia di Dio e volendo stabilire la loro propria giustizia, non si sono sottomessi alla giustizia di Dio* 52; così infatti si può dire pure di alcuni: "Ignorando la sapienza di Dio e volendo costituire la loro sapienza, non si sono sottomessi alla sapienza di Dio".

12. 16. Dunque la natura increata, che ha creato tutte le altre nature, grandi e piccole, è senza dubbio più eccelsa di quelle che ha creato, e di conseguenza anche di questa, di cui parliamo, quella natura razionale e intelligente, che è lo spirito umano, creato ad immagine del suo Creatore. Quella natura superiore a tutte le altre è Dio. E certamente *non è lontano da ciascuno di noi* 53, come dice l'Apostolo, che aggiunge: *In lui infatti viviamo, ci muoviamo e siamo* 54. Se dicesse queste parole riguardo al corpo, si potrebbero pure intendere di questo mondo corporeo, perché anche in esso, in quanto corpi, viviamo e ci muoviamo e siamo. Dunque bisogna applicare queste parole allo spirito, che è stato creato ad immagine di Dio, in un senso ben superiore, non più sensibile, ma spirituale. Che c'è infatti, che non sia in Colui di cui il testo ispirato dice: *Poiché da lui e per mezzo di lui e in lui sono tutte le cose* 55? Perciò, se in lui sono tutte le cose, in chi possono vivere gli esseri che vivono, e muoversi gli esseri che si muovono, se non in Colui in cui sono 56? Non tutti però sono con lui al modo di Colui al quale è stato detto: *Io sono sempre con te* 57. E lui stesso non è con tutti nella maniera in cui diciamo: "il Signore sia con voi" 58. Pertanto è gran miseria per l'uomo non essere con Colui, nel quale è, e tuttavia, se non si ricorda di lui e non lo comprende, né lo ama, non è con lui. Ora ciò che qualcuno ha completamente dimenticato non si può certamente farglielo ricordare.

Dimenticanza e ricordo di Dio

13. 17. Per la nostra dimostrazione prendiamo un esempio dalle cose visibili. Qualcuno che tu non riconosci ti dice: "Tu mi conosci", e perché te ne risovvenga ti dice dove, quando, come tu lo hai conosciuto. Se tuttavia, quando egli ha fatto uso di tutti i segni

capaci di farti rievocare il ricordo di sé, non lo riconosci, la dimenticanza è tale, ormai, che ogni conoscenza di lui si è cancellata dalla tua anima e non ti resta altro che, o prestar fede a colui che ti dice che una volta lo conoscevi, o non ti resta nemmeno questo, se colui che ti parla non ti sembra degno di fede. Ma se tu lo ricordi, certamente ricerchi nella tua memoria e in essa trovi ciò che non era stato totalmente cancellato a causa della dimenticanza. Ritorniamo all'argomento a motivo del quale abbiamo fatto ricorso a questo esempio tolto dai rapporti umani. Il Salmo 9 dice tra le altre cose: *Si volgano i peccatori verso l'inferno, tutte le genti che si scordano di Dio* 59. È scritto ancora nel Salmo 21: *Se ne ricorderanno e si convertiranno al Signore tutti i confini della terra* 60. Queste nazioni non avevano dunque dimenticato il Signore al punto di non ricordarsi di lui, almeno se lo si ricorda loro. Dimenticandosi di Dio, come se si fossero dimenticate della loro vita, si erano volte verso la morte, cioè verso l'inferno. Ma quando lo si fa loro ricordare, si convertono al Signore, come rivivificate ricordando la loro vita, di cui erano cadute in dimenticanza. Si legge ancora nel Salmo 93: *Comprendete ora, voi che siete stupidi fra il popolo; voi insensati, rinsavite. Colui che ha piantato l'orecchio non udrà?* 61. Queste parole sono rivolte a coloro che, non comprendendo Dio, hanno avuto su di lui opinioni menzognere.

Lo spirito non può amare rettamente se stesso, non amando Dio

14. 18. Circa la dilezione di Dio, si trovano nelle divine Scritture molte testimonianze. In queste testimonianze sono di conseguenza comprese anche le altre due facoltà, perché nessuno ama ciò che non ricorda e ciò che ignora totalmente. Ecco perché il più conosciuto e il più importante dei Comandamenti è questo: *Amerai il Signore Dio tuo* 62. Lo spirito umano è così costituito che mai cessa di ricordarsi di sé, mai di comprendersi, mai di amarsi. Ma, poiché colui che odia qualcuno si dà da fare per nuocergli, si ha ragione di dire che anche lo spirito umano, quando nuoce a se stesso, si odia. Esso non ha coscienza di volere il suo male, quando non ritiene che ciò che vuole gli nuoce; ma tuttavia esso vuole il suo male, quando vuole ciò che gli nuoce. Perciò è scritto: *Colui che ama l'iniquità, odia la sua anima* 63. Perciò colui che sa amarsi 64, ama Dio; invece

colui che non ama Dio, anche se ama se stesso, cosa che gli è connaturale, si può dire a ragione che si odia, perché fa ciò che gli è contrario e persegue se stesso come suo nemico. Errore certamente mostruoso: mentre tutti vogliono il loro bene, molti non fanno che ciò che è loro dannoso in grado supremo. Il poeta descrive un male simile negli animali privi di parola:

*Gli dèi diano una migliore sorte a quelli che li onorano,
e questo errore ai loro nemici!
Essi sbranavano a denti nudi le membra disfatte* 65.

Dato che si trattava di un male fisico, perché lo chiama errore, se non in quanto quel male consisteva nel fatto che gli animali sbranavano ciò che aspiravano a salvare, le loro membra, mentre ogni animale tende, in conformità alla sua natura, a conservarsi come meglio può 66? Ma quando lo spirito ama Dio, e di conseguenza, come ho detto, si ricorda di lui e lo comprende, è giusto che gli si comandi di amare il suo prossimo come ama se stesso. Infatti esso non si ama più con amore colpevole, ma con rettitudine, quando ama Dio, per partecipazione del quale non solo esso è immagine, ma anche sorge rinnovato dalla vecchiaia, bello dalla sua deformità, beato dall'infelicità. Sebbene infatti si ami a tal punto da preferire, nell'alternativa, di perdere tutti i beni che, inferiori ad esso, suscitano il suo amore, piuttosto che perire, tuttavia abbandonando Colui che gli è superiore, e verso il quale solo deve volgersi per conservare la sua forza e godere di lui come della sua luce - Colui a cui si indirizza il canto di questo Salmo: *Volgendomi verso di te conserverò la mia forza* 67; e quello di quest'altro: *Avvicinatevi a lui e sarete illuminati* 68 -, esso è divenuto così debole e tenebroso che, allontanandosi anche da sé è trascinato miseramente verso le realtà, che non sono ciò che esso è ed alle quali esso è superiore, da amori che esso non ha la forza di vincere, da sviamenti da cui non sa come risalire. Perciò già pentendosi, per la misericordia di Dio, esso grida nei Salmi: *La mia forza mi ha abbandonato, e la luce dei miei occhi non è più con me* 69.

Sebbene deformata l'immagine sussiste

14. 19. Tuttavia, nonostante questi così grandi mali dovuti alla sua

debolezza ed ai suoi sviamenti, lo spirito non ha potuto perdere la memoria, l'intelligenza e l'amore di sé, che gli sono connaturali. Per questo, come sopra ho ricordato [70](#), il Salmista ha potuto dire: *Benché l'uomo cammini nell'immagine, si agita invano. Ammassa e non sa per chi raccolga* [71](#). Perché infatti *ammassa*, se non in quanto la sua forza lo *ha abbandonato* [72](#), quella forza grazie alla quale, possedendo Dio, non mancava di nulla? E perché *ignora per chi raccolga*, se non perché non è più con lui la luce dei suoi occhi? E perciò non vede ciò che la verità dice: *Insensato! Questa notte stessa ti verrà richiesta la vita; e quello che hai preparato per chi sarà?* [73](#). Tuttavia, poiché anche tale uomo cammina nell'immagine e il suo spirito possiede la memoria, l'intelligenza e l'amore di sé, se gli si mostrasse che non può possedere tutti e due i beni e gli si concedesse di sceglierne uno, perdendo come contropartita l'altro - o la ricchezza che ha ammassato, o lo spirito -, chi sarebbe così pazzo da preferire di conservare le ricchezze, invece dello spirito? Infatti le ricchezze possono, molto spesso, rovinare lo spirito; e lo spirito non pervertito dalle ricchezze può vivere, senza ricchezze, con più felicità e libertà. Chi d'altra parte potrà possedere delle ricchezze, se non per mezzo dello spirito? Se infatti un fanciullo appena nato, sebbene molto ricco per nascita, essendo padrone di tutto ciò che gli appartiene di diritto, non possiede nulla fino a quando il suo spirito non si sveglia, come può qualcuno, che non possiede più lo spirito, possedere ancora qualcosa? Ma perché parlare dei tesori e dire che qualsiasi uomo, se gli si concede la scelta, preferisce esserne privato piuttosto che essere privato dello spirito, dato che nessuno li antepone, nessuno neppure li equipara agli occhi del corpo, che danno non ad alcuni uomini privilegiati il possesso dell'oro, ma a tutti gli uomini il possesso del cielo? Con gli occhi del corpo infatti ciascuno possiede ciò che contempla con piacere. Chi dunque, se non può conservare l'uno e l'altro bene insieme, e sia costretto a perderne uno, non preferirà gli occhi alle ricchezze? E tuttavia se, con una nuova alternativa, gli si domanda se preferisca perdere gli occhi piuttosto che lo spirito, qual è l'uomo che non veda con il suo spirito che egli preferisce perdere gli occhi piuttosto che lo spirito? Infatti lo spirito senza gli occhi di carne è uno spirito umano, ma gli occhi di carne senza lo spirito sono occhi di bestia. Ora chi non preferirebbe essere uomo, anche se cieco nella carne, piuttosto che una bestia dotata di vista?

14. 20. Questi ragionamenti malgrado la loro brevità mirano a mostrare anche a quelli di ingegno più tardo, sotto gli occhi e alle orecchie dei quali questi scritti giungeranno, quanto lo spirito ami se stesso perfino nella sua debolezza e nel suo errore, quando ama colpevolmente e cerca i beni che gli sono inferiori. Ora esso non potrebbe amare se stesso, se si ignorasse totalmente; cioè, se non si ricordasse di sé, né si comprendesse. Ché questa immagine di Dio presente in esso ha un così gran potere che è capace di unirsi a Colui di cui è immagine. Il suo posto nella gerarchia delle nature, non in quella dei luoghi, è tale che al di sopra di esso non c'è che Dio. Finalmente, quando sarà perfettamente unito a lui, esso non sarà che un solo spirito con lui; lo attesta l'Apostolo dicendo: *Colui che si unisce al Signore è un solo spirito con lui* 74; lo spirito si eleva fino alla partecipazione della natura, della verità, della beatitudine di Dio, senza che tuttavia Dio si accresca nella sua natura, verità e beatitudine. In quella divina natura, quando le sarà unito per la sua beatitudine, lo spirito vivrà come qualcosa d'immutabile, e tutto ciò che vedrà, lo vedrà stabilito nell'immutabilità. Allora, come gli promette la divina Scrittura, il suo desiderio sarà ricolmo di beni 75, di beni immutabili, la Trinità stessa, il suo Dio di cui esso è l'immagine. E perché questa immagine non possa giammai essere contaminata, essa sarà nel segreto del volto di Dio 76, ricolmata da lui di tanta abbondanza, che il peccato non avrà per essa più alcun fascino. Ma in questa vita, quando lo spirito vede se stesso, non vede qualcosa di immutabile.

Anche il peccatore è illuminato dalla luce della giustizia

15. 21. Cosa che esso non pone certamente in dubbio, perché è miserabile e desidera essere beato; e non ha speranza di poterlo divenire, se non perché è mutevole. Se esso non fosse mutevole infatti, come, beato, non potrebbe diventare misero, così, misero, non potrebbe diventare beato. E che cosa, sotto un Signore onnipotente e buono, avrebbe potuto renderlo misero, se non il suo peccato e la giustizia del suo Signore? E che cosa lo renderà beato, se non il suo merito ed il premio del suo Signore? Ma anche il suo merito è una grazia di Colui il cui premio costituisce la sua beatitudine 77. Perché esso non può darsi la giustizia, che non ha

perché l'ha perduta. Questa giustizia l'uomo l'ha ricevuta, all'atto della creazione, ma per il peccato l'ha perduta totalmente. Riceve dunque la giustizia, grazie alla quale poter meritare di ricevere la beatitudine. Per questo si sente rivolgere, con piena ragione, dall'Apostolo, queste parole, quando incomincia ad inorgogliersi di questo bene come se gli fosse proprio: *Che hai tu infatti che non abbia ricevuto, che te ne glori come se non l'avessi ricevuto?* 78.

Quando conserva vivo il ricordo del suo Signore, dopo aver ricevuto lo spirito di lui, si rende perfettamente conto, perché ne è istruito interiormente, che non si può risollevare se non per un'azione gratuita di Dio, che non è potuto cadere se non per un proprio difetto volontario. Non si ricorda assolutamente più della sua beatitudine: essa esisteva e non esiste più, e lo spirito se ne è totalmente dimenticato, perciò non si può più fargliela ricordare. Ma esso crede in essa, perché le Scritture del suo Dio, degne di fede e scritte dai suoi Profeti, gli narrano della felicità del Paradiso e gli espongono, secondo la tradizione storica, e il primo bene dell'uomo e il suo primo peccato. Ma si ricorda del Signore Dio suo 79. Egli esiste sempre: non esistette una volta ed ora non esiste, né ora esiste, ma prima non esistette; ma, come mai cesserà di esistere, così non ci fu momento in cui non esisteva. Ed è *dovunque tutto intero* 80. È per questo che in lui lo spirito vive, si muove ed esiste 81, e perciò si può ricordare di lui. Non che se ne ricordi, perché lo avrebbe conosciuto in Adamo, o in un luogo qualunque, prima della vita in questo corpo, o quando fu creato per essere unito a questo corpo; esso non ricorda nulla di questo, tutto ciò è stato cancellato dalla dimenticanza. Ma si può far ricordare allo spirito il Signore, perché si volga a lui 82, come verso quella luce che lo toccava in qualche modo, anche quando si allontanava da lui. Da questo deriva infatti che perfino gli iniqui pensano all'eternità e riprendono giustamente, lodano giustamente molte cose, nella condotta degli uomini 83. A quali regole si riferiscono essi per pronunciare questi giudizi, se non a quelle in cui vedono come ognuno debba vivere, sebbene essi non vivano così? Dove le vedono? Non nella loro natura, perché certamente è con lo spirito che si vedono queste cose e perché è evidente che i loro spiriti sono mutevoli, mentre queste regole appaiono immutabili a chiunque abbia potuto vedere in esse una norma di vita; nemmeno in un modo di essere del loro spirito, perché queste sono regole di giustizia, mentre è evidente che i loro spiriti non sono giusti. Dove sono dunque iscritte queste regole, in

cui riconosce ciò che è giusto anche lo spirito che non è giusto, in cui vede che bisogna avere ciò che esso non ha? Dove sono dunque iscritte, se non nel libro di quella luce che si chiama verità? Di qui dunque è dettata ogni legge giusta e si trasferisce nel cuore dell'uomo che opera la giustizia, non emigrando in lui, ma quasi imprimendosi in lui, come l'immagine passa dall'anello nella cera, ma senza abbandonare l'anello 84. Invece quello che non opera, e che tuttavia vede che cosa si debba operare, è lui che si allontana da quella luce, ma tuttavia ne è toccato. Quanto a colui che non vede nemmeno come si debba vivere, è più scusabile nel suo peccato, perché non trasgredisce una legge sconosciuta; ma il fulgore della verità ovunque presente tocca talvolta anche lui, quando, avvertito di essa, confessa il suo peccato 85.

Il rinnovamento dell'immagine nell'uomo

16. 22. Coloro che, invitati a ricordarsene, si convertono al Signore, sono da lui riformati da quella difformità per cui le passioni mondane li conformavano a questo mondo, udendo la parola dell'Apostolo che dice: *Non conformatevi a questo mondo, ma riformatevi rinnovando il vostro spirito* 86, cosicché quella immagine incomincia ad essere riformata da Colui che l'ha formata. Infatti non può riformarsi essa stessa, come ha potuto deformarsi: dice infatti l'Apostolo in un altro passo: *Rinnovatevi nello spirito della vostra anima e rivestitevi dell'uomo nuovo, che è stato creato ad immagine di Dio, nella vera giustizia e santità* 87. Ciò che qui dice creato *secondo Dio*, è ciò che un altro passo delle Scritture dice creato *ad immagine di Dio* 88. Ma peccando ha perso la vera giustizia e santità; perciò questa immagine è divenuta deforme e sbiadita; la recupera (nella sua integrità) quando è rinnovato e riformato. Quanto all'espressione: *Lo spirito della vostra anima intellettuale* 89, l'Apostolo non ha voluto con essa significare due realtà differenti, come se l'anima intellettuale sia una cosa, e lo spirito dell'anima intellettuale un'altra, ma egli parla così perché ogni anima intellettuale (*mens*) è spirito (*spiritus*), ma ogni spirito non è anima intellettuale 90. Anche Dio è spirito 91 (*spiritus*) che non può rinnovarsi perché non può nemmeno invecchiare. Si parla anche di spirito (*spiritus*) nell'uomo per designare non più l'anima intellettuale

(mens), ma quella parte dell'anima a cui appartengono le immagini dei corpi. È di questo spirito che si tratta, quando l'Apostolo dice nella Lettera ai Corinti: *Se infatti io prego con la lingua, il mio spirito prega, ma la mia anima intellettuale non ne ricava alcun frutto* 92. Egli allude al caso in cui non si comprende ciò che si dice, perché non si può nemmeno dir nulla, se l'immagine delle parole materiali, nella rappresentazione dello spirito (*spiritus*), non precedesse il suono della voce. Si chiama spirito (*spiritus*) anche il principio vitale (*anima*) dell'uomo; per questo si legge nel Vangelo: *E chinato il capo, rese lo spirito* 93. In questo passo si allude alla morte del corpo, quando la vita (*anima*) lascia il corpo. Si parla anche di spirito (*spiritus*) delle bestie come lo mostra assai chiaramente l'Ecclesiaste di Salomone, dove è scritto: *Chi sa se lo spirito degli uomini sale in alto e quello delle bestie scende sotto terra?* 94. Anche il Genesi ne parla, quando dice che il diluvio fece perire ogni carne *che aveva in sé lo spirito della vita* 95. Infine si chiama spirito (*spiritus*) anche il vento, cosa evidentemente corporea; per questo si legge nei Salmi: *Fuoco, grandine, neve, ghiaccio, spirito delle tempeste* 96. Dunque, poiché la parola *spiritus* è usata in tanti sensi, l'Apostolo ha voluto chiamare spirito dell'anima intellettuale (*mens*) quello spirito che è anima intellettuale (*mens*). Lo stesso Apostolo dice alla medesima maniera: *Con la spogliazione del corpo di carne* 97. Ma non vuole certamente designare due realtà, come se una cosa fosse la carne, altra cosa il corpo di carne, ma poiché la parola "corpo" si applica a molte cose, nessuna delle quali è carne (molti sono infatti i corpi celesti e terrestri che non sono carne), l'Apostolo chiama corpo di carne il corpo che è carne. Allo stesso modo chiama spirito dell'anima intellettuale lo spirito che è anima intellettuale. In un altro passo, più esplicitamente ancora, parla dell'immagine, facendo la stessa raccomandazione con altre parole: *Spogliandovi dell'uomo vecchio e delle sue azioni, rivestitevi dell'uomo nuovo che si rinnova nella conoscenza di Dio, secondo l'immagine di Colui che l'ha creato* 98. Nel testo precedente si legge: *Rivestitevi dell'uomo nuovo che fu creato secondo Dio* 99, ed in questo: *Rivestitevi dell'uomo nuovo che si rinnova secondo l'immagine di Colui che l'ha creato* 100. Là è detto: *Secondo Dio*, qui: *secondo l'immagine di Colui che l'ha creato*. E mentre prima scriveva: *nella vera giustizia e santità*, ora scrive: *nella conoscenza di Dio*. Dunque questo rinnovamento e questa riforma dello spirito si verificano secondo Dio, o secondo l'immagine di Dio. Ma è detto: *secondo Dio* perché non si ritenga che si verifichi secondo

un'altra creatura, ed è detto: *secondo l'immagine di Dio* per far comprendere che questo rinnovamento si attua là dove si trova l'immagine di Dio, cioè nello spirito. Allo stesso modo che diciamo morto secondo il corpo, non secondo lo spirito (*spiritus*), l'uomo che è fedele e giusto quando abbandona il corpo. Che vogliamo significare infatti quando diciamo che è morto secondo il corpo, se non che è morto con il corpo o nel corpo, non con l'anima o nell'anima? O ancora diciamo: "È bello secondo il corpo", o: "È forte secondo il corpo e non secondo l'anima (*anima*)"; queste espressioni hanno altro senso che questo: "È bello e forte nel corpo, non nell'anima"? Innumerevoli sono le espressioni di questo genere. Non intendiamo dunque l'espressione: *secondo l'immagine di Colui che l'ha creato* 101 come se l'immagine secondo la quale si attua questo rinnovamento fosse diversa da quella con la quale si rinnova.

L'immagine si rinnova avvicinandosi progressivamente a Dio

17. 23. Certo, il rinnovamento di cui ora si parla, non si compie istantaneamente con la conversione stessa, come il rinnovamento del Battesimo si compie istantaneamente con la remissione di tutti i peccati 102, senza che rimanga da rimettere la più piccola colpa. Ma come una cosa è non avere più la febbre, altra cosa ristabilirsi dalla debolezza causata dalla febbre; ancora, come una cosa è estrarre il dardo conficcato nel corpo, altra cosa poi guarire con un'altra cura la ferita procurata dal dardo; così la prima cura consiste nel rimuovere la causa della malattia, ciò che avviene con il perdono di tutti i peccati, la seconda nel curare la malattia stessa, ciò che avviene a poco a poco progredendo nel rinnovamento di questa immagine. Questi due momenti sono indicati nel Salmo in cui si legge: *Egli perdona tutte le tue iniquità*, ciò che si attua nel Battesimo; poi il Salmo continua: *Egli guarisce tutte le tue malattie* 103, ciò che si attua con i progressi quotidiani, quando si rinnova questa immagine. Di questo rinnovamento parla assai chiaramente l'Apostolo quando dice: *Quantunque il nostro uomo esteriore vada deperendo, quello interiore però si rinnova di giorno in giorno* 104. Ora si rinnova nella conoscenza di Dio 105, cioè nella vera giustizia e santità 106, secondo i termini usati dall'Apostolo nelle testimonianze che ho riportato un po' più sopra. Dunque colui che di giorno in giorno si

rinnova progredendo nella conoscenza di Dio e nella vera giustizia e santità trasporta il suo amore dalle cose temporali alle cose eterne, dalle cose sensibili alle intelligibili, dalle carnali alle spirituali; e si dedica con cura a separarsi dalle cose temporali, frenando ed indebolendo la passione, e ad unirsi con la carità a quelle eterne. Non gli è possibile però questo che nella misura in cui riceve l'aiuto di Dio. È Dio che l'ha detto: *Senza di me non potete far nulla* 107. Chiunque l'ultimo giorno di questa vita sorprenda in tale progresso e accrescimento, e nella fede nel Mediatore, questi sarà accolto dai santi Angeli per essere condotto a Dio che ha onorato e per ricevere da lui la sua perfezione; alla fine dei tempi gli sarà dato un corpo incorruttibile per non essere destinato alla sofferenza, ma alla gloria. In questa immagine sarà perfetta la somiglianza di Dio 108, quando sarà perfetta la visione di Dio. Di questa visione l'apostolo Paolo dice: *Ora vediamo per mezzo di uno specchio in enigma, ma allora a faccia a faccia* 109. Egli dice pure: *Noi che, a faccia velata, rispecchiamo la gloria del Signore, siamo trasformati nella stessa immagine, salendo di gloria in gloria, in conformità all'operazione del Signore che è spirito* 110. È questo che si realizza in coloro che progrediscono di giorno in giorno nel bene.

La piena somiglianza dell'immagine si avrà nella visione; il nostro corpo divenuto immortale ci renderà simili al Figlio

18. 24. L'apostolo Giovanni, da parte sua, dice: *O miei diletti, ora noi siamo figli di Dio, e ancora non è stato mostrato quello che saremo. Sappiamo che quando ciò sarà manifestato saremo simili a lui, perché lo vedremo come egli è* 111. Da questo testo appare che in questa immagine di Dio si realizzerà la piena rassomiglianza di lui, quando essa possederà la piena visione di lui. Quantunque questa affermazione dell'apostolo Giovanni si possa intendere anche dell'immortalità del corpo 112. Anche in essa noi saremo simili a Dio, ma soltanto al Figlio, perché egli è l'unico nella Trinità che ha assunto un corpo che, morto, ha risuscitato ed ha condotto al Cielo. Perché si dice pure che questa è immagine del Figlio di Dio, immagine secondo la quale come lui avremo un corpo immortale, resi conformi sotto questo aspetto non alla immagine del Padre o dello Spirito Santo, ma soltanto del Figlio, perché di lui solo

leggiamao e ce lo conferma una fede pienamente ortodossa: *Il Verbo si è fatto carne* 113. Ecco perché l'Apostolo dice: *Coloro infatti che preconobbe li ha pure predestinati conformi all'immagine del suo Figlio, affinché egli sia il primogenito fra molti fratelli* 114. *Primogenito*, certamente, *tra i morti* 115, secondo lo stesso Apostolo, per quella morte per cui è stata sotterrata la sua carne come un seme nell'ignominia, ed è risuscitata nella gloria. Secondo questa immagine del Figlio, al quale per l'immortalità noi ci conformeremo nel corpo, compiamo anche ciò che similmente dice lo stesso Apostolo: *Come abbiamo portato l'immagine dell'uomo terrestre, così rivestiremo pure l'immagine di quello celeste* 116; parole scritte perché teniamo con una fede sincera ed una speranza ferma e sicura che, noi, dopo essere stati mortali secondo Adamo, saremo immortali secondo Cristo. Così infatti noi possiamo portare ora questa immagine, non ancora nella visione, ma nella fede; non ancora nella realtà, ma nella speranza. È della risurrezione del corpo che parlava l'Apostolo, quando diceva queste parole 117.

L'immagine, che si rinnova interiormente per mezzo della conoscenza di Dio, raggiungerà la perfezione nella visione

19. 25. Ma per quanto riguarda l'immagine della quale è stato detto: *Facciamo l'uomo ad immagine e somiglianza nostra* 118, dato che il testo non dice: "a mia immagine", né "a tua immagine", crediamo che l'uomo è stato fatto ad immagine della Trinità e, per quanto ci è stato possibile, abbiamo cercato di comprendere ciò attraverso la nostra indagine. Di conseguenza è piuttosto in questo senso che bisogna ugualmente comprendere l'espressione dell'Apostolo: *Saremo simili a lui, perché lo vedremo come egli è* 119. Perché queste parole concernono colui del quale egli aveva detto: *Siamo figli di Dio* 120. L'immortalità della carne troverà anch'essa la sua perfezione nell'istante della risurrezione di cui l'apostolo Paolo dice: *In un batter d'occhio, al suono dell'ultima tromba, anche i morti risorgeranno incorruttibili, e noi saremo trasformati* 121. Perché in questo istante, *in un batter d'occhio*, prima del giudizio, risorgerà nella forza, nell'incorruttibilità, nella gloria 122 come corpo spirituale il corpo animale che ora è seminato nell'infermità, nella corruzione, nell'ignominia. Invece l'immagine che, non

esteriormente, ma interiormente, nello spirito dell'anima intellettuale, con la conoscenza di Dio 123, si rinnova di giorno in giorno 124, essa troverà la sua perfezione nella visione, che allora, dopo il giudizio, sarà a faccia a faccia 125, mentre ora progredisce per mezzo di uno specchio ed in enigma 126. È a riguardo di questa perfezione che bisogna intendere questa affermazione: *Saremo simili a lui, perché lo vedremo come egli è* 127. Questo dono ci sarà dato, quando ci sarà detto: *Venite, benedetti del Padre mio, prendete possesso del Regno che è stato preparato per voi* 128. Allora sarà cacciato l'empio perché non veda la sublimità del Signore, quando quelli che sono a sinistra andranno nel supplizio eterno, mentre quelli che stanno a destra andranno nella vita eterna 129. Ora, come dice la verità, *la vita eterna è questa: che conoscano te, solo vero Dio e colui che hai mandato, Gesù Cristo* 130.

La sapienza sarà perfetta nella beatitudine

19. 26. È questa sapienza contemplativa che, a mio parere, le Scritture chiamano propriamente sapienza, distinguendola dalla scienza; sapienza dell'uomo certamente, ma che egli non possiede, a meno che non la riceva da Colui che, per partecipazione, può rendere veramente sapiente lo spirito razionale e intelligente. È di essa che Cicerone fa l'elogio alla fine del dialogo "Ortensio": *Noi che giorno e notte meditiamo queste cose ed aguzziamo la nostra intelligenza, che è la punta viva dello spirito e che stiamo attenti a non lasciarla ottundersi, cioè noi che viviamo da filosofi, abbiamo una grande speranza: o ciò che pensiamo e gustiamo spiritualmente è mortale e caduco, ed allora, compiuti i doveri umani, la morte ci sarà dolce e ci estingueremo senza rimpianto, e sarà come il riposo della vita; o se, come hanno pensato gli antichi filosofi e fra essi i più grandi e di gran lunga più illustri, abbiamo un'anima eterna e divina, allora dobbiamo ritenere che quanto più un uomo avrà agito senza distogliersi dalla sua via, cioè in conformità alla ragione ed al desiderio di sapere e quanto meno si sarà mescolato e avrà preso parte ai vizi e agli errori degli uomini, tanto più l'ascesa e il ritorno al cielo gli saranno facili* 131. Poi riprendendo e completando il suo ragionamento aggiunge: *Per questo, per por fine a questa discussione, se vogliamo estinguerci tranquillamente, dopo esserci dedicati durante la nostra vita a queste*

discipline, o se vogliamo passare senza alcun intervallo di tempo da questa dimora in un'altra infinitamente migliore, dobbiamo dedicare a questi studi tutti i nostri sforzi e tutta la nostra attenzione 132. Mi meraviglio che un uomo di tanto ingegno a degli uomini dediti alla filosofia, che li rende beati con la contemplazione della verità, prometta, una volta compiuti i loro doveri umani, una morte dolce, *se ciò che pensiamo e gustiamo spiritualmente è mortale e caduco*, come se morisse e si estinguesse qualcosa che non amiamo, anzi ciò che odiavamo di tutto cuore al punto di vederlo scomparire con gioia. In verità ciò non lo aveva appreso dai filosofi, che esalta con grandi elogi, ma è un'opinione in cui si avverte l'ispirazione della Nuova Accademia, da cui apprese a dubitare anche delle cose più evidenti. Dai filosofi invece, che egli stesso riconosce come *i più grandi e di gran lunga più illustri*, aveva appreso che le anime sono immortali 133. Certo non è male che con questi incoraggiamenti le anime immortali vengano esortate a farsi trovare nella loro via, quando verrà il termine di questa vita, cioè a vivere in conformità alla ragione e al desiderio di ricerca, e a mescolarsi e invischiarsi il meno possibile ai vizi e agli errori degli uomini, affinché sia loro più facile il ritorno a Dio. Ma questa via che consiste nell'amore e nella ricerca della verità non basta agli infelici, cioè a tutti i mortali che hanno solo la ragione, senza la fede del Mediatore. È ciò che nei libri precedenti di quest'opera, soprattutto nel quarto e nel tredicesimo, mi sono sforzato di mostrare, per quanto ho potuto.

LIBRO QUINDICESIMO

Agostino vuole esercitare il lettore attraverso le cose create, affinché intenda, se può, in qualche modo la Trinità

1. 1. Volendo esercitare il lettore nella contemplazione delle cose create per condurlo alla conoscenza di Colui che le ha create, eccoci già giunti ora fino alla sua immagine: l'uomo, più esattamente ciò per cui esso supera gli altri animali, cioè la ragione, l'intelligenza, ed ogni altra caratteristica dell'anima razionale ed intellettuale, che appartenga a quella realtà che chiamiamo spirito (*spiritus*), o animo (*animus*) 1. Con questa parola alcuni scrittori di lingua latina, secondo il modo di parlare che hanno adottato, distinguono ciò che vi è di più nobile nell'uomo e non si trova nelle bestie, dall'anima (*anima*), che si trova anche nelle bestie 2. Dunque, al di sopra di questa natura, se cerchiamo qualcosa, e cerchiamo la verità, incontriamo Dio, cioè la natura non creata, ma creatrice. Che Dio sia Trinità, è ciò che dobbiamo ora dimostrare allo sguardo della fede con l'autorità delle Scritture, ma anche, se lo possiamo, allo sguardo dell'intelligenza con una riflessione razionale. Perché io abbia detto: "se lo possiamo", l'oggetto stesso lo mostrerà meglio, quando ne avremo iniziata la discussione.

Sebbene Dio sia incomprendibile non ci si deve stancare di cercarlo: si cerca per trovarlo con maggior dolcezza e si trova per cercarlo con maggior ardore

2. 2. Dio stesso, che cerchiamo, ci aiuterà, spero, perché il nostro sforzo non sia infruttuoso e perché comprendiamo come lo scrittore santo abbia potuto dire nel Salmo: *Si rallegrì il cuore di coloro che cercano Dio: cercate Dio e siate forti; cercate sempre il suo volto* 3. Sembra, infatti, che ciò che si cerca sempre, non si trovi mai e come

allora si rallegrerà e non si rattristerà invece il cuore di coloro che cercano, se non avranno potuto trovare ciò che cercano? Perché il Salmista non dice: *"Si ralleghi il cuore di coloro che trovano"*, ma: *di coloro che cercano il Signore* 4? E che tuttavia Dio Signore si possa trovare, quando lo si cerca, lo testimonia il profeta Isaia, quando afferma: *Cercate il Signore e appena lo troverete, invocatelo; e quando si sarà avvicinato a voi, l'empio abbandoni le sue vie e l'iniquo i suoi pensieri* 5. Se dunque, cercandolo, si può trovare Dio, perché è scritto: *Cercate sempre il suo volto* 6? Sarà forse che, anche una volta che lo si è trovato, bisogna cercarlo ancora? È così infatti che bisogna cercare le cose incomprensibili perché non ritenga di aver trovato nulla colui che abbia potuto trovare quanto è incomprensibile ciò che cercava. Perché allora cerca, se comprende che è incomprensibile ciò che cerca, se non perché non deve desistere, fino a quando progredisce nella ricerca dell'incomprensibile e diventa sempre migliore cercando un bene così grande, che si cerca per trovarlo e lo si trova per cercarlo? Perché lo si cerca per trovarlo con maggior dolcezza, lo si trova per cercarlo con maggiore ardore. È in questo senso che si può intendere l'affermazione che l'Ecclesiastico pone in bocca della Sapienza: *Coloro che mi mangiano avranno ancora fame e coloro che mi bevono avranno ancora sete* 7. Mangiano infatti e bevono, perché trovano, e, poiché hanno fame e sete, cercano ancora. La fede cerca, l'intelligenza trova; per questo il Profeta dice: *Se non crederete, non comprenderete* 8. E d'altra parte l'intelligenza cerca ancora Colui che ha trovato; perché *Dio guarda sui figli dell'uomo*, come si canta nel Salmo ispirato, *per vedere se c'è chi ha intelligenza, chi cerca Dio* 9. Dunque per questo l'uomo deve essere intelligente, per cercare Dio.

Non inutilmente si cercano le vestigia della Trinità nella creatura

2. 3. Ci siamo dunque sufficientemente soffermati sulle cose che Dio ha creato per conoscere, per mezzo di esse, lui, che le ha create 10: *Infatti le sue perfezioni invisibili, dopo la creazione del mondo, sono rese visibili all'intelligenza per mezzo delle cose che sono state fatte* 11. Per questo nel libro della Sapienza vengono rimproverati *coloro che dai beni visibili non seppero conoscere Colui che è, né, considerando le opere, seppero conoscere il loro artefice, ma il fuoco o il vento, o l'aria*

veloce, la volta stellata, le acque violente o i luminari del cielo, credettero dèi, governatori del mondo. Se quelle cose credettero dèi, perché dilettrati dalla loro bellezza, sappiano quanto è migliore il padrone di esse, perché l'autore della bellezza le ha create. Se poi ciò che li ha colpiti è la loro forza e la loro energia, comprendano da queste cose quanto è più potente Colui che le ha formate, poiché dalla bellezza e dalla grandezza delle creature, argomentando, si poteva conoscere il loro Creatore 12. Ho citato queste parole del libro della Sapienza per impedire che qualche fedele giudichi vano ed inutile il mio tentativo con cui, partendo dalle cose, che nel loro ordine sono degli abbozzi di trinità, per elevarmi, come per gradi, fino allo spirito dell'uomo, ho cercato nelle creature le tracce di quella suprema Trinità, che cerchiamo quando cerchiamo Dio 13.

Riassunto dei libri precedenti

3. 4. Ma, poiché le esigenze della discussione e del ragionamento mi hanno costretto, nel corso di quattordici libri, a dire una quantità di cose, che non possiamo tutte abbracciare con un solo sguardo per riferirci con un rapido movimento di pensiero alle verità che vogliamo attingere, lasciando da parte ogni discussione, tenterò, per quanto lo potrò, con l'aiuto del Signore, di riassumere in breve ciò che, in ciascun libro, ho cercato di far comprendere, discutendolo ampiamente, e porrò, come sotto lo sguardo dello spirito, non gli argomenti con cui ho provato le mie asserzioni, ma le verità provate, facendo in modo che le conclusioni non siano talmente lontane dalle premesse, che l'esame delle conclusioni faccia dimenticare le premesse, o che, almeno, se ciò accadrà, si possa rapidamente, con una nuova lettura, ricordare ciò che si sarà dimenticato.

3. 5. Nel libro primo, basandomi sulle sacre Scritture, ho mostrato l'unità e l'uguaglianza di quella suprema Trinità 14. Nel secondo, terzo e quarto ho trattato lo stesso argomento; ma la trattazione diligente ed esauriente delle questioni delle missioni del Figlio e dello Spirito Santo costituisce l'argomento dei tre libri, ed ho dimostrato che Colui che è stato mandato non è minore di Colui che manda, per il fatto che questo manda e quello è mandato, perché la Trinità, che è uguale in tutto, è ugualmente indivisibile nel suo

operare, essendo, per sua natura, immutabile, invisibile e ovunque presente 15. Nel quinto libro, a causa di coloro che ritengono che il Padre e il Figlio non sono di una stessa sostanza (perché pensano che tutto ciò che si dice di Dio si riferisca alla sostanza e, poiché generare ed essere generato, o essere generato ed essere ingenerato sono termini distinti, pretendono che si tratti di sostanze diverse) 16, ho dimostrato che non tutto ciò che si dice di Dio lo si dice sotto l'aspetto della sostanza come quando lo si afferma buono e grande e gli si danno altri simili attributi. Si dice anche sotto l'aspetto della relazione, ossia non rispetto a quello che è in se stesso, bensì rispetto a qualcosa che non è l'assoluto in Dio 17; per esempio quando si dice Padre in relazione al Figlio o si dice Signore in relazione alle creature che lo servono 18. Se queste attribuzioni relative hanno anche un riferimento al tempo come nell'invocazione del Salmista: *Signore, tu sei divenuto per noi un rifugio* 19, allora non è che a Dio accada qualcosa che lo faccia cambiare, ma egli rimane assolutamente immutabile nella sua natura o essenza 20. Nel libro sesto mi sono chiesto in che senso Cristo sia stato chiamato dall'Apostolo forza di Dio e sapienza di Dio 21, differendo a più tardi, per studiarla con più diligenza, la seguente questione: si deve dire che Colui che ha generato Cristo non è egli stesso sapienza, ma soltanto Padre della sapienza, o, al contrario, che egli è sapienza che ha generato la sapienza 22? Ma qualunque sia la risposta a questa alternativa, anche in questo libro appariva l'uguaglianza della Trinità, e come Dio non è triplice, ma Trinità, ed apparve che il Padre e il Figlio non sono qualcosa di duplice in rapporto allo Spirito Santo, realtà semplice, là dove i Tre non sono un qualcosa di più che uno solo di loro 23. Si è anche discusso come si possa intendere l'espressione del vescovo Ilario: *L'eternità nel Padre, la bellezza nell'Immagine, la fruizione nel Dono* 24. Nel settimo libro si spiega la questione che era stata differita e si giunge alla conclusione che Dio, in quanto ha generato il Figlio, non solo è il Padre della sua forza e della sua sapienza, ma è anche lui stesso forza e sapienza, come pure lo Spirito Santo, ma tuttavia non ci sono tre forze o tre sapienze, ma una sola forza ed una sola sapienza, come vi è un solo Dio ed una sola essenza 25. Poi mi sono chiesto in che senso si parli di una sola essenza e di tre Persone, o, come dicono alcuni scrittori greci, di una essenza e di tre sostanze 26, e ho risposto che sono le esigenze del linguaggio che vogliono che noi facciamo ricorso ad una sola parola per rispondere alla

domanda: "Che cosa sono questi Tre?", perché noi confessiamo con piena verità che sono tre: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo 27. Nel libro ottavo ho fatto ricorso anche alla riflessione per mostrare chiaramente all'intelligenza che nella verità sostanziale non solo il Padre non è più grande del Figlio, ma che nemmeno tutti e due insieme sono un qualcosa di più grande del solo Spirito Santo; che due Persone qualsiasi nella medesima Trinità non sono un qualcosa di più grande di una sola; che tutte e tre prese insieme non sono un qualcosa di più grande che ciascuna considerata singolarmente 28. Poi, argomentando dalla verità immediatamente attinta dall'intelligenza, dal Bene supremo dal quale deriva ogni bene, dalla giustizia a motivo della quale l'anima giusta è amata anche dall'anima che non è ancora giusta, mi sono sforzato di far comprendere, per quanto è possibile, quella natura, non solo immateriale, ma anche immutabile, che è Dio 29; infine, riflettendo sulla carità, che è chiamata Dio nelle Sacre Scritture, ho incominciato a fare intravedere all'intelligenza, per quanto poco, la Trinità stessa, per analogia dell'amante, dell'amato, dell'amore 30. Nel libro nono la mia analisi giunge all'immagine di Dio: l'uomo, considerato nel suo spirito. Nello spirito umano ho trovato una specie di trinità, ossia lo spirito, la conoscenza con cui si conosce, l'amore con cui ama se stesso e la conoscenza che ha di sé; ho mostrato che queste tre cose sono uguali tra loro ed appartengono ad una medesima essenza 31. Nel libro decimo, ho ripreso lo stesso argomento con più attenzione e precisione e sono stato condotto a trovare nello spirito una trinità più manifesta: quella della memoria, dell'intelligenza, della volontà 32. Ma, poiché ho scoperto pure che lo spirito non può mai esistere senza ricordarsi di sé, senza comprendersi, senza amarsi, sebbene esso non pensi sempre a se stesso e, quando pensa a sé, non sempre riesca in questo stesso atto di pensiero a distinguersi dagli oggetti sensibili, ho rimandato a più tardi lo studio circa la Trinità, di cui lo spirito è immagine, per cercare una trinità nella stessa percezione degli oggetti visibili e permettere all'attenzione del lettore di esercitarsi su realtà che essa percepisce più chiaramente 33. Per questo, nel libro undicesimo mi sono soffermato sullo studio del senso della vista sapendo che ciò che vi avrei scoperto si sarebbe potuto applicare anche agli altri quattro sensi, senza bisogno di ripeterlo. E così è apparsa la trinità dell'uomo esteriore: trinità costituita dal corpo percepito, dalla forma da esso impressa nello sguardo del soggetto percipiente, e

dall'attenzione della volontà che unisce l'uno all'altra 34. Ma apparve manifesto che questi tre elementi non sono uguali tra loro e non appartengono alla medesima sostanza. Poi, nell'anima stessa, a partire da ciò che, sentito all'esterno, è come introdotto in noi, ho scoperto un'altra trinità in cui i tre elementi sembrano appartenere alla medesima sostanza: l'immagine del corpo presente nella memoria, la forma che la riproduce quando lo sguardo del soggetto che pensa si volge ad essa, e l'attenzione della volontà che unisce l'una all'altra. Ma si è visto che questa trinità appartiene ancora all'uomo esteriore, perché ha la sua origine nei corpi che percepiamo dall'esterno. Nel libro dodicesimo ci è parso di dover distinguere la sapienza dalla scienza 35, e di dover cercare prima in quella che si chiama propriamente scienza, perché è inferiore alla sapienza, una specie di trinità nel suo genere; sebbene essa appartenga già all'uomo interiore, tuttavia non bisogna né dire né pensare che sia immagine di Dio 36. È questo l'argomento trattato nel libro tredicesimo, mostrando il valore della fede cristiana 37. Nel libro quattordicesimo invece è proprio la vera sapienza dell'uomo, cioè quella che gli è data per dono di Dio nella sua partecipazione a Dio stesso e che è distinta dalla scienza 38, che costituisce l'oggetto della mia indagine. Tale indagine è giunta a scoprire una trinità nell'immagine di Dio, che è l'uomo considerato nel suo spirito, *che si rinnova nella conoscenza di Dio secondo l'immagine di Colui che ha creato l'uomo* 39 a sua immagine 40, e così si percepisce che la sapienza si trova là dove c'è contemplazione delle realtà eterne.

Tutta la natura ci spinge a risalire a Dio

4. 6. Cerchiamo dunque ormai quella Trinità che è Dio in quelle realtà eterne, incorporee ed immutabili, nella cui piena contemplazione ci è promessa la vita beata, che è tale solo perché eterna 41. Infatti, non è soltanto l'autorità delle divine Scritture che ci insegna che Dio esiste, ma tutta intera la natura stessa che ci circonda, e di cui noi stessi facciamo parte, proclama l'esistenza di un supremo Creatore 42, che ha dotato la nostra natura di uno spirito e di una ragione, con cui vediamo di dover preferire gli esseri viventi ai non viventi, quelli dotati di senso ai non senzienti, quelli intelligenti ai non intelligenti, quelli immortali ai mortali,

quelli potenti ai privi di potenza, quelli giusti agli ingiusti, quelli belli ai deformi, quelli buoni ai cattivi, quelli incorruttibili ai corruttibili, quelli immutabili ai mutevoli, quelli invisibili ai visibili, quelli incorporei ai corporei, quelli felici agli infelici. Per questo stesso motivo, perché noi poniamo senza esitazione il Creatore al di sopra delle creature, dobbiamo confessare che egli possiede la pienezza della vita, che sente e comprende tutto; che egli non può morire, corrompersi, mutare; che egli non è corpo ma lo spirito di tutti più potente, più giusto, più bello, più buono e più beato.

Le numerose perfezioni vengono ricondotte a poche fondamentali

5. 7. Ma queste affermazioni e tutte le altre che, espresse in modo simile con linguaggio umano, sembrano degne di Dio, convengono sia alla Trinità tutta intera, che è un Dio solo, sia, in questa stessa Trinità, a ciascuna Persona. Chi infatti oserà dire che o questo Dio unico, che è la stessa Trinità [43](#), o il Padre, o il Figlio, o lo Spirito Santo, non vive, o non sente nulla o non intende nulla, oppure che in quella natura, che fonda la loro mutua uguaglianza [44](#), qualcuna delle Persone è mortale, corruttibile, mutevole, corporea; ovvero infine ci sarà qualcuno che negherà che nella Trinità qualcuna delle Persone sia in sommo grado potente, giusta, bella, buona, beata [45](#)? Se dunque tutte queste perfezioni e tutte le altre dello stesso ordine possono essere attribuite alla Trinità e, in essa, a ciascuna delle Persone, dove e come potremo scoprire la Trinità? Riduciamo dunque anzitutto queste numerosissime perfezioni ad alcune soltanto. La vita che si afferma esistere in Dio è la sua stessa esistenza e la sua natura. Per questo Dio vive di una vita che non è altro che ciò che egli stesso è per se stesso. Questa vita non è della stessa sorte di quella dell'albero, che è privo di intelligenza e di sensibilità, né della stessa sorte di quella degli animali; infatti la vita dell'animale è dotata di sensibilità che si diversifica in cinque sensi, ma è del tutto priva di intelligenza. Invece quella vita che è Dio sente e comprende tutto, ma Dio sente spiritualmente, non corporeamente, perché Dio è spirito [46](#). Infatti Dio non sente per mezzo del corpo, come gli animali che hanno un corpo, perché non è composto di anima e di corpo, e per questo [47](#), essendo semplice, quella natura sente come comprende, comprende come sente; in essa senso ed intelletto sono identici. Né la sua natura è tale che possa ad un dato momento cessare di esistere o incominciare ad

esistere: è infatti immortale. Non invano di lui è detto che è il solo a possedere l'immortalità 48, perché è veramente immortalità l'immortalità di Colui la cui natura è priva di qualsiasi mutazione. Vera è pure l'eternità per la quale Dio è immutabile, senza inizio e senza fine e per ciò stesso incorruttibile. Si esprime dunque una sola e medesima cosa, sia che si dica che Dio è eterno, sia che si dica che è immortale, che è incorruttibile, che è immutabile; similmente quando si dice che è vivente, e intelligente o, che è lo stesso, sapiente, si dice la medesima cosa. Dio infatti non ha ricevuto una sapienza che lo abbia reso sapiente, ma egli stesso è la sapienza. E questa vita è la stessa cosa che la forza o la potenza, la stessa cosa che la bellezza, per cui è detto potente e bello. Che c'è infatti di più potente e di più bello della sapienza che *si estende con potenza da una estremità all'altra del mondo e tutto amministra con dolcezza* 49? La bontà e la giustizia differiscono forse tra loro nella natura di Dio, allo stesso modo che nelle sue opere, come se vi fossero due qualità distinte in Dio: una, la bontà, l'altra, la giustizia? Certamente no: la sua giustizia è la sua stessa bontà, e la sua bontà è la sua beatitudine stessa. E Dio è detto incorporeo, immateriale perché si creda e si comprenda 50 che egli è spirito, non corpo.

Tutto ciò che sembra affermato di Dio secondo la qualità deve essere compreso come detto dell'essenza

5. 8. Se dunque diciamo: "Eterno, immortale, incorruttibile, immutabile, vivente, sapiente, potente, bello, giusto, buono, beato, spirito", potrebbe sembrare che, fra tutti questi termini, solo l'ultimo designi la sostanza, mentre gli altri sembrerebbero designare solo le qualità di questa sostanza, ma non è così in quella natura ineffabile e semplice. Tutto ciò che ivi sembra venir affermato come concernente le qualità, deve essere compreso come riguardante la sostanza o l'essenza. Sia lungi da noi il pensare che, quando si dice che Dio è spirito, questa affermazione riguardi la sostanza, e quando si dice che è buono, tale affermazione concerna la qualità: l'una e l'altra affermazione riguardano la sostanza. Lo stesso si dica di tutte le altre perfezioni che abbiamo ricordato e di cui abbiamo già lungamente parlato nei libri precedenti. Fra le quattro prime perfezioni che abbiamo enumerato e distinto, cioè:

eterno, immortale, incorruttibile, immutabile, scegliamone dunque una, perché, come ho già detto, queste quattro designano una sola realtà; affinché la nostra attenzione non si disperda nella considerazione di molte cose, scegliamo quella che abbiamo nominato al primo posto, cioè l'eternità. Facciamo la stessa cosa per le quattro del secondo gruppo: vivente, sapiente, potente, bello. E poiché anche gli animali hanno la vita, per quanto imperfetta, mentre non hanno la sapienza; poiché d'altra parte quando paragona la sapienza alla potenza, che sono tutte e due perfezioni dell'uomo, la Sacra Scrittura dice: *Il sapiente è superiore al forte* 51; poiché infine si chiamano correttamente belli anche i corpi, tra queste quattro perfezioni fra le quali abbiamo da scegliere; scegliamo la sapienza, sebbene occorra dire che queste quattro perfezioni in Dio non sono ineguali: ci sono infatti quattro parole, ma una sola realtà. Veniamo alle quattro del terzo ed ultimo gruppo. Benché in Dio essere giusto sia la stessa cosa che essere buono e beato, essere spirito la stessa cosa che essere giusto, buono e beato; tuttavia poiché negli uomini lo spirito può non essere beato, può essere giusto e buono, ma non ancora beato; poiché invece colui che è beato è inevitabilmente giusto, buono e spirito; scegliamo di preferenza la perfezione che nemmeno negli uomini può esistere senza le altre tre, cioè la beatitudine.

Come possiamo non solo credere, ma capire che Dio assolutamente semplice è Trinità?

6. 9. Quando dunque diciamo: "Eterno, sapiente, beato", queste tre perfezioni costituiscono forse quella Trinità che si chiama Dio? Abbiamo ridotto quelle dodici perfezioni al piccolo numero di tre; forse allo stesso modo noi possiamo ridurre queste tre ad una sola. Perché se nella natura divina sapienza e potenza, o vita e sapienza, possono essere una sola e medesima realtà, perché non potrebbero essere una sola e medesima cosa nella natura divina eternità e sapienza, o beatitudine e sapienza? Allora, allo stesso modo che era indifferente parlare di dodici o di tre perfezioni, quando abbiamo ridotto quelle molteplici perfezioni ad alcune, così è indifferente parlare di tre perfezioni o di un'unica perfezione alla quale si possono ridurre le altre due come abbiamo mostrato. Ma allora

quale metodo di discussione, quale forza e quale potenza di intelligenza, quale vivacità di ragione, quale penetrazione di pensiero ci mostreranno, per tacere delle altre, come questa sola perfezione, questa sapienza che è chiamata Dio, è Trinità? Infatti Dio non percepisce una sapienza che gli proviene da qualcuno, come noi percepiamo una sapienza che ci proviene da lui, ma è egli stesso la sua sapienza, perché non sono due cose diverse la sapienza e l'essenza per Colui per il quale è una stessa cosa essere ed essere sapiente. Certo le Sacre Scritture affermano che Cristo è la forza di Dio e la sapienza di Dio 52, ma si è discusso nel libro settimo come si debba intendere questa espressione 53, perché non sembri che sia il Figlio a far sì che il Padre sia sapiente, ed il nostro ragionamento ci ha condotto a concludere che il Figlio è sapienza da sapienza, come è luce da luce, Dio da Dio. Riguardo allo Spirito Santo le nostre conclusioni non hanno potuto essere differenti: anch'egli è sapienza e tutte e tre le Persone insieme sono una sola sapienza, come sono un solo Dio, una sola essenza 54. Ma allora come comprendere che questa sapienza, che è Dio, è Trinità? Non ho detto "come credere", perché per i fedeli è questa una verità che non deve essere messa in questione, ma se possiamo in una certa maniera vedere per mezzo dell'intelligenza ciò che crediamo, quale sarà questa maniera?

Le analogie trinitarie nell'uomo

6. 10. Se infatti cerchiamo di ricordarci in quale momento, nel corso di questi libri, la nostra intelligenza ha cominciato ad intravedere la Trinità, troviamo che fu nel libro ottavo. In questo libro infatti, per quanto lo abbiamo potuto, abbiamo tentato con le nostre analisi di innalzare l'attenzione dello spirito fino all'intelligenza di quella suprema e immutabile natura che il nostro spirito non è. Tuttavia noi la contemplavamo non lontana da noi e al di sopra di noi, non spazialmente, ma per la sua adorabile e meravigliosa trascendenza, in modo che sembrava stare presso di noi per la pienezza della sua luce. In essa tuttavia non ci appariva ancora la Trinità, perché non tenevamo fermo lo sguardo dello spirito su quello splendore per cercarla; tutt'al più perché ciò che appariva non era una massa materiale, che ci obbligasse a vedere

che la grandezza di due o tre era maggiore di quella di uno, cominciavamo ad intravedere quel mistero. Ma quando si giunse alla carità, che è stata chiamata Dio nelle Sacre Scritture 55, il mistero si chiarì un poco con la trinità dell'amante, dell'amato e dell'amore 56. Ma, poiché quella luce ineffabile abbagliava il nostro sguardo e poiché avvertivamo che la debolezza del nostro spirito non poteva ancora raggiungerla, inserendo una digressione tra ciò che avevamo iniziato a dire e ciò che avevamo deciso di dire, ci siamo rivolti al nostro spirito, secondo il quale l'uomo è stato fatto *ad immagine di Dio* 57, trovandovi un oggetto di studio più a noi familiare, per riposare la nostra attenzione affaticata, e così ci siamo soffermati dal libro IX al libro XII sulla creatura che siamo noi per poter, attraverso le cose create, vedere con l'intelligenza le perfezioni invisibili di Dio 58. Ed ecco che ora, dopo aver esercitato la nostra intelligenza nelle cose inferiori, quanto era necessario o forse più di quanto fosse necessario, vogliamo elevarci alla contemplazione di quella suprema Trinità che è Dio e non ne siamo capaci. Forse come vediamo delle trinità assai certe, quelle che hanno origine, venendo dal di fuori, dalle cose corporee, quelle che hanno origine quando vengono pensati gli oggetti percepiti esteriormente; o quando quelle cose che hanno origine nell'anima e non appartengono ai sensi del corpo, come la fede, come le virtù, che regolano la vita, sono conosciute dalla ragione con chiarezza e costituiscono oggetto della scienza; o quando lo spirito con cui conosciamo tutto ciò che a questo titolo diciamo di conoscere, conosce se stesso o si pensa; o quando discerne qualcosa di eterno e immutabile che non è esso stesso; forse che dunque come in tutti questi casi vediamo delle trinità assai certe, perché si producono in noi o sono in noi quando ricordiamo, vediamo, vogliamo tali cose, allo stesso modo vediamo anche il Dio Trinità, perché anche là vediamo con l'intelligenza uno che "dice" e il suo verbo, cioè il Padre e il Figlio, e, procedente dall'uno e dall'altro, la carità che è loro comune, cioè lo Spirito Santo? O non si deve invece dire che queste trinità che appartengono ai nostri sensi o alla nostra anima le vediamo più che crederle, mentre invece crediamo più che vedere che Dio è Trinità? Se è così, certamente o non vediamo, in quanto non la comprendiamo, alcuna delle perfezioni invisibili di Dio per mezzo delle cose create 59, o, se ne vediamo alcune, non vediamo in esse la Trinità, ed è là ciò che dobbiamo vedere, è ciò che, anche se non vediamo, dobbiamo credere. Ma che noi vediamo il bene

immutabile, sebbene noi non siamo questo bene, lo mostra il libro ottavo 60, e l'abbiamo ricordato nel libro quattordicesimo, parlando della sapienza che l'uomo riceve da Dio 61. Perché dunque non vi riconosciamo la Trinità? Forse che questa sapienza, che è chiamata Dio, non comprende se stessa, non ama se stessa? Chi oserà dirlo? Chi non vede che là dove non c'è nessuna scienza non potrebbe in alcun modo esservi sapienza? O si dovrà ritenere forse che la sapienza, che è Dio, conosce le altre cose e non conosce se stessa o ama le altre cose e non ama se stessa? Sia affermare sia credere tali cose è stolto ed empio. Ecco allora che c'è qui la Trinità, cioè la sapienza, la conoscenza che essa ha di sé, l'amore che essa ha di sé. Allo stesso modo infatti anche nell'uomo abbiamo trovato una trinità, costituita dallo spirito, dalla conoscenza con cui esso si conosce, dall'amore con cui si ama 62.

L'analogia tra le trinità create e Dio è molto imperfetta

7. 11. Ma questi tre elementi sono nell'uomo, non sono l'uomo. *L'uomo è infatti*, secondo la definizione degli antichi, *un animale ragionevole, mortale* 63. Quelle realtà sono dunque ciò che c'è di migliore nell'uomo 64, ma esse non sono l'uomo. Ed una persona da sola, cioè ciascun uomo considerato singolarmente, ha quei tre elementi nello spirito o lo spirito. Se diamo dell'uomo quest'altra definizione: "l'uomo è una sostanza razionale che consta di anima e di corpo" 65 è fuori dubbio che l'uomo possiede un'anima che non è il corpo, possiede un corpo che non è l'anima. Di conseguenza quei tre elementi non sono l'uomo, appartengono all'uomo o sono nell'uomo. Supponendo anche che noi facciamo astrazione dal corpo e consideriamo solo l'anima, lo spirito è una parte di essa, ne è come il capo, l'occhio, il viso. Ma queste cose non si devono pensare come se fossero corporee. Non dunque l'anima, ma la parte migliore dell'anima è chiamata spirito 66. Ma possiamo forse dire che la Trinità si trova in Dio in modo da essere un qualcosa di Dio senza essere essa stessa Dio? Perciò ogni singolo uomo, chiamato immagine di Dio non secondo tutta l'ampiezza della sua natura, ma soltanto in quanto è spirito, è una sola persona, e l'immagine della Trinità è nello spirito. Invece quella Trinità di cui è immagine non è, tutta intera, nient'altro che Dio; tutta intera, nient'altro che

Trinità. E nulla appartiene alla natura divina che non appartenga a quella Trinità: le tre Persone sono una sola essenza [67](#), non come ogni singolo uomo che è una sola persona.

7. 12. Ma vi è un'altra differenza importante: se nell'uomo consideriamo lo spirito e la conoscenza e l'amore che ha di sé o la memoria, l'intelligenza, la volontà [68](#), non c'è alcuna parte dello spirito di cui ci ricordiamo se non per mezzo della memoria, nessuna parte che comprendiamo se non per mezzo dell'intelligenza, nessuna parte che amiamo se non per mezzo della volontà [69](#). Ma in quella Trinità chi oserà dire che il Padre non comprende se stesso, il Figlio e lo Spirito Santo se non per mezzo del Figlio, che non li ama se non per mezzo dello Spirito Santo e da sé ricorda soltanto se stesso o il Figlio o lo Spirito Santo; che il Figlio a sua volta non ricorda se stesso e il Padre se non per mezzo del Padre e non li ama se non per mezzo dello Spirito Santo; che parimenti anche lo Spirito Santo per mezzo del Padre ricorda il Padre, il Figlio e se stesso, e per mezzo del Figlio comprende il Padre e il Figlio e se stesso, mentre, da sé, soltanto ama se stesso, il Padre e il Figlio; come se il Padre fosse la memoria sua, del Figlio e dello Spirito Santo, il Figlio, l'intelligenza sua, del Padre e dello Spirito Santo, lo Spirito Santo l'amore suo, del Padre e del Figlio? Chi avrebbe l'audacia di opinare e affermare tali cose circa la Trinità? Se ivi infatti è il Figlio solo a comprendere, per se stesso, per il Padre e per lo Spirito Santo, si ricade in quell'opinione assurda che la sapienza del Padre non gli proviene da lui stesso ma dal Figlio e che la sapienza non ha generato la sapienza, ma il Padre è detto essere sapiente per la sapienza che ha generato. Dove infatti non c'è intelligenza, non vi può nemmeno essere sapienza; di conseguenza se il Padre non comprende egli stesso per se stesso, ma è il Figlio che comprende per il Padre, non vi è dubbio che è il Figlio che fa sapiente il Padre. E se in Dio essere è la stessa cosa che essere sapiente, e se in lui l'essenza è identica alla sapienza, non è più il Figlio che riceve dal Padre l'essenza - come è vero - ma il Padre invece la riceve dal Figlio, ciò che è il colmo dell'assurdità e dell'errore. Tale assurdità abbiamo discusso, condannato, respinto nella maniera più formale nel libro settimo [70](#). Il Padre è dunque sapiente per la sua propria sapienza, che egli stesso è, e il Figlio è la sapienza del Padre che procede dalla sapienza che è il Padre, dal quale il Figlio è stato generato. Di conseguenza il Padre anche

comprende per la sua propria intelligenza che egli stesso è; chi infatti non avesse l'intelligenza non potrebbe avere la sapienza; il Figlio invece è l'intelligenza del Padre, generato dall'intelligenza che è il Padre. Lo stesso si può affermare senza inconveniente della memoria. Come può essere infatti sapiente colui che nulla ricorda o non si ricorda di sé? Dunque in quanto è sapienza il Padre, sapienza il Figlio [71](#), allo stesso modo che si ricorda per sé il Padre, così si ricorda per sé il Figlio; e come il Padre si ricorda di sé e del Figlio non con la memoria del Figlio, ma con la sua, così il Figlio si ricorda di sé e del Padre non con la memoria del Padre, ma con la propria. Infine chi potrebbe dire che vi è sapienza dove non vi è in alcun modo dilezione? Da ciò si conclude che il Padre è il suo proprio amore, come è la sua intelligenza e la sua memoria. Ecco dunque che quelle tre perfezioni: la memoria, l'intelligenza, la dilezione o volontà, in quella suprema ed immutabile essenza che è Dio, non sono il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, ma il Padre solo. E poiché anche il Figlio è sapienza generata [72](#) dalla sapienza, come non è il Padre che comprende per lui, non è nemmeno lo Spirito Santo che comprende per lui, ma egli stesso per se stesso; così pure non è il Padre che ricorda per lui, né lo Spirito Santo che ama per lui, ma lui per se stesso; egli infatti è la sua propria memoria, la sua intelligenza, il suo amore, ma che egli sia tale gli proviene dal Padre, da cui è nato. Anche lo Spirito Santo, poiché è sapienza che procede dalla sapienza [73](#), non ha il Padre come memoria, il Figlio come intelligenza e se stesso come amore; infatti non sarebbe nemmeno sapienza, se qualche altro ricordasse per lui e un altro comprendesse per lui ed egli stesso soltanto amasse per se stesso, ma anch'egli ha queste tre perfezioni e le possiede in tal modo, che è egli stesso tali perfezioni. Tuttavia che egli sia tale gli proviene dalla fonte da cui procede.

[7. 13.](#) Quale uomo dunque può comprendere questa sapienza con la quale Dio conosce tutte le cose in modo che quelle che si dicono passate in lui non passino, né quelle che si dicono future si attende che si realizzino come se fossero ancora assenti, ma quelle passate e quelle future siano tutte presenti con le presenti; ed in modo che non siano pensate ad una ad una, cosicché il suo pensiero passi dalle une alle altre, ma le abbracci tutte insieme con un solo sguardo; quale uomo, dico, comprende questa sapienza che è insieme preveggenza, che è scienza, quando noi non comprendiamo

nemmeno la nostra sapienza? Se le cose presenti ai nostri sensi o alla nostra intelligenza le possiamo vedere in qualche modo, invece quelle che sono assenti e tuttavia furono una volta presenti, le conosciamo per mezzo della memoria, quelle almeno di cui non ci siamo dimenticati. Né congetturiamo le cose passate in base alle cose future, ma quelle future in base alle passate ed anche queste con conoscenza incerta. Quando infatti prevediamo alcuni nostri pensieri futuri con maggior chiarezza e certezza come i più vicini a realizzarsi, lo dobbiamo all'azione della memoria (quando siamo capaci di farlo per quanto è in nostro potere), memoria che sembra riguardare le cose passate, non quelle future. Ci è facile fare una tale esperienza in quei discorsi o cantici, dei quali possiamo recitare a memoria il susseguirsi delle frasi. Se infatti non vedessimo in anticipo con il pensiero ciò che segue, certamente non diremmo nulla; e tuttavia a far sì che vediamo in anticipo non è la preveggenza, ma la memoria. Perché, fino a quando non abbiamo finito di parlare o di cantare, non proferiamo nulla che non sia stato previsto e considerato in anticipo. E tuttavia, quando facciamo questo, non si dice che noi cantiamo o recitiamo con l'aiuto della preveggenza, ma della memoria; e coloro che hanno una capacità fuori del comune nel recitare a questo modo delle lunghe composizioni, vengono esaltati di solito non per la loro preveggenza, ma per la loro memoria. Che questo accada nella nostra anima lo sappiamo e ne siamo assolutamente certi, ma quanto maggiore è l'attenzione che poniamo nel voler comprendere come questo accada, tanto più il nostro linguaggio viene sopraffatto e la stessa attenzione non rimane ferma fino al punto di permettere alla nostra intelligenza, in mancanza della nostra parola, di giungere ad un qualcosa di chiaro. Pensiamo noi allora di poter comprendere, data la così grande debolezza del nostro spirito, come la preveggenza è identica alla memoria e all'intelligenza, in Dio che non vede le cose pensandole ad una ad una, ma abbraccia in una visione eterna, immutabile ed ineffabile tutto ciò che conosce? In mezzo a queste difficoltà e complicazioni è grato gridare al Dio vivente: *Troppo mirabile è la tua scienza; troppo sublime, e non posso comprenderla* 74. A partire dalla mia esperienza, comprendo quanto sia mirabile ed incomprensibile la tua scienza 75 con la quale mi hai creato; e tuttavia *nelle mie meditazioni mi infiamma un fuoco* 76 che mi spinge a cercare sempre la tua faccia 77.

La conoscenza di Dio "attraverso uno specchio in enigma"

8. 14. So che la sapienza è una sostanza immateriale, che essa è una luce in cui si vede ciò che non si vede con gli occhi della carne; e tuttavia quell'uomo così eminente e così spirituale dice: *Vediamo ora attraverso uno specchio, in enigma, allora a faccia a faccia* 78. Se ci chiediamo quale sia e che cosa sia questo specchio, il primo pensiero che ci viene in mente è certamente quello che nello specchio non si vede che un'immagine. Ci siamo dunque sforzati, a partire da questa immagine che siamo noi, di vedere in qualche modo, come *in uno specchio*, Colui che ci ha fatti. È questo il senso di quest'altra espressione dello stesso Apostolo: *Noi che a faccia svelata comprendiamo come in uno specchio la gloria del Signore, siamo trasformati nella stessa immagine, salendo di gloria in gloria, come ad opera dello spirito del Signore* 79. Chiama *speculantes* coloro che contemplano in uno specchio (*speculum*), non coloro che guardano da un posto di osservazione (*de specula*). Il testo greco, dal quale sono state tradotte le Lettere dell'Apostolo, non presenta alcuna ambiguità al riguardo. In greco infatti la parola che significa specchio, in cui appaiono le immagini delle cose, è totalmente diversa, anche per il suono, dalla parola che significa "specola" dall'alto della quale lo sguardo si estende più lontano ed appare sufficientemente chiaro che l'Apostolo ha derivato da specchio e non da specola la parola *speculantes*, quando dice che *contempliamo come in uno specchio (speculantes) la gloria di Dio*. Quanto a queste parole: *siamo trasformati nella stessa immagine* 80, è certo che con esse l'Apostolo vuol fare riferimento all'immagine di Dio, che egli chiama la stessa immagine, cioè quella stessa che noi contempliamo, perché questa stessa immagine è anche la gloria di Dio, come dice in un altro passo: *L'uomo non deve velare il suo capo, dato che egli è l'immagine di Dio* 81. Il senso di queste parole è stato precisato nel libro dodicesimo 82. *Siamo trasformati* egli dice dunque, siamo cioè mutati da una forma ad un'altra e passiamo da una forma oscura ad una forma luminosa perché la stessa forma oscura è immagine di Dio e, se è immagine, è certamente anche gloria, nella quale siamo stati creati uomini, superiori agli altri animali 83. È della stessa natura umana che è detto: *L'uomo non deve velare il suo capo, dato che è immagine e gloria di Dio* 84. Questa

natura, la più nobile tra le cose create, quando viene giustificata, ad opera del suo Creatore, dall'empietà, lascia la sua forma deforme (*deformis forma*), per acquisire una forma bella (*forma formosa*). Perché anche nella stessa empietà, quanto più è degna di biasimo la corruzione, tanto più certamente è degna di lode la natura. È per questo che l'Apostolo aggiunge: *di gloria in gloria* 85; dalla gloria della creazione alla gloria della giustificazione. Tuttavia si può intendere in altra maniera l'espressione: *di gloria in gloria*; dalla gloria della fede alla gloria della visione, dalla gloria che fa di noi dei figli di Dio alla gloria che ci renderà *simili a lui, perché lo vedremo come egli è* 86. E le parole che aggiunge: *come ad opera dello Spirito del Signore* 87, mostrano che è per la grazia di Dio che ci viene conferito il beneficio di una trasformazione così desiderabile.

L'enigma è una allegoria oscura

9. 15. Tutto questo è stato detto per commentare le parole dell'Apostolo che afferma che noi vediamo *ora come in uno specchio* 88. Le parole seguenti: *in enigma*, sono incomprensibili a tutti gli illetterati che ignorano le figure della retorica, che i Greci chiamano *tropi*, parola passata dalla loro lingua nella lingua latina. Come infatti parliamo più correntemente di "schemi" che di "figure", così parliamo più correntemente di "tropi" che di "figure retoriche". Quanto a tradurre in latino i nomi di ogni tropo o figura, in modo che ad ogni parola greca ne corrisponda una latina, è impresa fin troppo difficile e inusitata. Così alcuni dei nostri interpreti, volendo evitare la parola greca, traducono il passo in cui l'Apostolo dice: *Queste cose sono dette in senso allegorico* 89, con questa circonlocuzione: "Queste cose *significano una cosa per un'altra*" 90. Ora questo genere di tropo, cioè l'allegoria, si suddivide in molte specie, tra le quali si trova anche quella che si chiama "enigma". Ma è necessario che la definizione di un termine generico abbracci tutte le specie. Per questo, come ogni cavallo è animale, ma non ogni animale è cavallo, così ogni enigma è allegoria, ma non ogni allegoria è enigma. Che è dunque un'allegoria se non un tropo in cui si fa intendere una cosa con un'altra, come in quel passo della Lettera ai Tessalonicesi: *Dunque non dormiamo come gli altri uomini, ma vigiliamo e siamo sobri. Infatti quelli che dormono, dormono di notte*

e quelli che si inebriano, si inebriano di notte; ma noi che siamo figli del giorno, siamo sobri 91? Ma questa allegoria non è un enigma. Infatti, eccetto per coloro che sono molto tardi di ingegno, il senso di questa espressione è pienamente evidente. L'enigma invece è, per spiegarlo in breve, un'allegoria oscura 92, come il passo: *La sanguisuga ha tre figlie* 93, ed altri di questo genere. Tuttavia, quando l'Apostolo parla di allegoria, non la individua nelle parole, ma in un fatto, nel fatto in cui mostra che i due figli di Abramo, uno della schiava, l'altro della donna libera 94 (non si trattava di parole, ma anche di un fatto) devono significare i due Testamenti; questo fatto prima della spiegazione restava oscuro. Perciò una tale allegoria, termine generico, potrebbe essere chiamata enigma, se si usa un termine specifico.

L'Apostolo col termine "specchio" indica l'immagine, con quello di "enigma" una rassomiglianza, ma oscura

9. 16. Ma, poiché non soltanto coloro che ignorano le lettere, in cui si studiano i tropi, si chiedono che cosa abbia voluto dire l'Apostolo quando afferma che *ora noi vediamo in enigma* 95, ma anche coloro che le conoscono desiderano tuttavia sapere che cosa sia quell'enigma in cui ora vediamo, dobbiamo formare una sola espressione costituita da queste due affermazioni, quella che dice: *Vediamo ora attraverso uno specchio*, e quella che ha aggiunto: *in enigma*. È infatti una sola espressione perché l'Apostolo dice in una sola frase così: *Vediamo ora attraverso uno specchio, in enigma* 96. Perciò, a quanto mi sembra, se con la parola "specchio" volle significare l'immagine, con la parola "enigma", sebbene abbia voluto significare una "sommiglianza", ha voluto tuttavia significare una somiglianza oscura e difficile da attingere. Se dunque si può intendere che con le parole "specchio" ed "enigma" l'Apostolo ha voluto significare qualunque somiglianza adatta a farci comprendere Dio, nella misura in cui è possibile, tuttavia niente è più adatto di ciò che, non senza fondamento, è chiamato immagine di Dio. Nessuno si meravigli dunque - dato il modo di vedere che ci è concesso durante questa vita, cioè *attraverso uno specchio e in enigma* - dello sforzo che dobbiamo fare per vedere in qualche modo. Perché se fosse facile vedere, non si incontrerebbe in questo

passo la parola "enigma". E l'enigma è ancora più grande per questo: che non vediamo ciò che non possiamo non vedere. Infatti chi non vede il suo pensiero? E chi vede il suo pensiero, non dico con gli occhi della carne, ma con lo sguardo interiore? Chi non lo vede e chi lo vede? Perché il pensiero è una specie di visione dell'anima, sia che siano presenti gli oggetti che anche gli occhi del corpo possono vedere o gli altri sensi possono percepire, sia che tali oggetti siano assenti e con il pensiero si vedano le loro immagini; sia che non venga pensato nulla di questo, ma si pensino cose che non sono corporee, né sono immagini di cose corporee, così si pensano le virtù e i vizi e lo stesso pensiero pensa se stesso; sia che si pensino le conoscenze trasmesse dalle scienze e dalle arti liberali; sia che si pensino le cause superiori di tutte queste cose o le loro ragioni nella natura immutabile; sia che si pensino cose cattive, futili e false, sia che non vi consenta il senso, sia che erri il consenso.

Il verbo dello spirito specchio ed enigma del Verbo divino

10. 17. Ma parliamo ora di queste cose già conosciute alle quali pensiamo e che restano nella nostra conoscenza anche quando non le pensiamo, sia che si tratti di cose che appartengono alla scienza contemplativa, che si deve chiamare propriamente sapienza, sia che appartengano alla scienza attiva, che si deve chiamare propriamente scienza, come ho spiegato. L'una e l'altra insieme appartengono infatti allo stesso spirito e costituiscono una sola immagine di Dio. Se si tratta in modo più speciale ed esclusivamente di quella che è inferiore, non bisogna allora dire che è immagine di Dio, sebbene anche allora vi si possa trovare qualche somiglianza della Trinità, come ho mostrato nel libro tredicesimo 97. Ora dunque noi parliamo della scienza dell'uomo considerata in tutta la sua estensione, scienza nella quale conosciamo tutte le cose che conosciamo; cose vere di certo, altrimenti non le conosceremmo. Infatti nessuno conosce le cose false, se non quando sa che sono false e, se conosce ciò, conosce il vero, perché è vero che quelle cose sono false. Ora discutiamo dunque delle cose conosciute alle quali pensiamo e che conosciamo, anche se non le pensiamo. Ma non c'è dubbio che, se vogliamo esprimerle, non lo

possiamo fare che se le pensiamo. Infatti, sebbene non vi sia il suono delle parole, sempre parla nel suo cuore colui che pensa. Per questo vi è la seguente espressione nel libro della Sapienza: *Dissero nel loro interno pensando male* 98. Il senso delle parole: *Dissero nel loro interno* è spiegato dalla parola *pensando*. Vi è nel Vangelo un testo analogo; vi si narra che alcuni Scribi udendo il Signore dire al paralitico: *Confida, figliolo, ti sono rimessi i tuoi peccati; dissero dentro di sé: Costui bestemmia* 99. Che significa infatti: *Dissero dentro di sé*, se non "dissero pensando"? Infine il testo continua: *Ma Gesù, conosciti i loro pensieri, disse: Perché pensate il male nei vostri cuori?* 100. Così Matteo. Ma Luca racconta lo stesso avvenimento in questi termini: *Gli Scribi e i Farisei incominciarono a pensare, dicendo: Chi è costui che pronuncia bestemmie? Chi può rimettere i peccati se non Iddio solo? Ma Gesù, conoscendo i loro pensieri, rispose loro dicendo: Che pensate nei vostri cuori?* 101. Come nel Libro della Sapienza c'è: *Dissero pensando*, qui c'è: *Pensarono dicendo*. L'uno e l'altro testo mostrano che parlare dentro di sé e nel proprio cuore equivale a parlare pensando. I Farisei *hanno parlato dentro di sé*, e il Signore ha detto loro: *Che pensate?* Allo stesso modo, a proposito di quel ricco, i cui campi avevano prodotto frutti copiosi, il Signore dice: *E pensava dentro di sé, dicendo* 102.

10. 18. I pensieri dunque sono una specie di linguaggio del cuore, nel quale il Signore ci mostra che esiste una bocca, quando dice: *Non ciò che entra nella bocca contamina l'uomo, ma ciò che esce dalla bocca, questo contamina l'uomo* 103. In una sola frase il Signore parla in qualche modo di due bocche dell'uomo: una del corpo, una del cuore. Perché è evidente che secondo l'opinione dei Giudei, ciò che contamina l'uomo entra per la bocca del corpo, mentre, secondo l'affermazione del Signore, ciò che contamina l'uomo esce dalla bocca del cuore 104. Così infatti egli stesso ha spiegato le sue parole. Perché poco dopo su questo argomento dice ai suoi discepoli: *Siete ancora, anche voi, senza intelligenza? Non capite che quanto entra per la bocca, passa nel ventre e finisce in una fogna?* 105. In questo passo si parla, in maniera assai evidente, della bocca del corpo. Ma nel passo che segue allude alla bocca del cuore, quando dice: *Ma quel che esce dalla bocca viene dal cuore, ed è questo che contamina l'uomo, perché dal cuore vengono i cattivi pensieri* 106. Che cosa si può pretendere di più chiaro di questa spiegazione? Tuttavia quando diciamo che i pensieri sono le parole del cuore, non neghiamo per

questo che siano anche visioni scaturite dalla visione della conoscenza implicita (*notitia*), almeno quando sono vere. Infatti, quando queste cose si producono al di fuori per mezzo del corpo, una cosa è la parola, altra la visione, ma all'interno quando pensiamo sono tutte e due una cosa sola. Proprio come l'atto di vedere e di udire sono due cose distinte nei sensi del corpo, mentre nell'anima udire e vedere non sono cose diverse; e per questo, mentre la parola esteriore non si vede, ma invece si sente, al contrario le parole interiori, cioè i pensieri, sono state viste, non udite dal Signore, come ci dice il santo Vangelo. Il testo afferma: *Dissero dentro di sé: Costui bestemmia*, e poi aggiunge: *E Gesù, vedendo i loro pensieri* 107. Dunque egli vide ciò che essi dissero. Infatti vide con il suo pensiero i loro pensieri che ritenevano di essere i soli a vedere.

Il verbo che diciamo nel cuore quando pensiamo il vero non appartiene a nessuna lingua

10. 19. Chiunque perciò può comprendere che cosa sia il verbo, non soltanto prima che risuoni al di fuori, ma anche prima che il pensiero si occupi delle immagini dei suoni (questo verbo infatti non appartiene ad alcuna lingua, a nessuna di quelle che chiamano "lingue delle genti", tra le quali c'è anche la nostra lingua latina); chiunque, dico, può comprendere che cosa sia il verbo, può già vedere, *per mezzo di questo specchio ed in questo enigma* 108 una certa somiglianza di quel Verbo di cui è detto: *In principio era il Verbo ed il Verbo era presso Dio* 109. Infatti quando diciamo il vero, cioè ciò che sappiamo, è necessario che nasca dalla scienza che conserviamo nella nostra memoria un verbo che sia pienamente della stessa specie della scienza da cui è nato. Il pensiero che si è formato a partire da ciò che già sappiamo è il verbo che pronunciamo nel cuore: verbo che non è né greco, né latino, che non appartiene ad alcun'altra lingua; ma quando c'è bisogno di portarlo a conoscenza di coloro ai quali parliamo, si fa ricorso a qualche segno che lo esprima. Tale segno è nella maggior parte dei casi un suono, talvolta è un gesto; il primo si dirige agli orecchi, il secondo agli occhi, affinché per mezzo dei segni corporei venga fatto conoscere anche ai sensi corporei il verbo che portiamo nello

spirito. Perché anche il fare un gesto, che altro è se non parlare, in qualche modo, visibilmente? Nelle Sacre Scritture si trova una prova di questa affermazione; infatti nel Vangelo secondo Giovanni si legge: *In verità, in verità vi dico, uno di voi mi tradirà. I discepoli allora si guardarono l'un l'altro, non sapendo a chi volesse alludere. Ma uno dei suoi discepoli, quello da Gesù prediletto, stava appoggiato presso il petto di lui. A questo fece cenno Simon Pietro e gli disse: chi è quello di cui parla?* 110. Ecco, Pietro esprime con un gesto ciò che non osa dire con le parole. Ma questi segni corporei ed altri di questo genere sono diretti agli orecchi o agli occhi dei presenti con i quali parliamo. La Scrittura invece è stata inventata anche per permetterci di comunicare con gli assenti, ma le lettere scritte sono segni delle parole, mentre le parole nella nostra conversazione sono segni delle cose che pensiamo 111.

Somiglianza del Verbo divino al nostro verbo interiore, in cui però esiste sempre una dissomiglianza profonda col Verbo di Dio

11. 20. Perciò il verbo che risuona al di fuori è segno del verbo che risplende all'interno e che, più di ogni altro, merita tale nome di verbo. Perché ciò che pronunciamo materialmente con la bocca è voce del verbo e si chiama anch'esso verbo in quanto serve al verbo interiore per apparire all'esterno. Il nostro verbo infatti si fa in qualche modo voce del corpo servendosene per manifestarsi ai sensi umani, alla stessa maniera che *il Verbo di Dio si è fatto carne* 112, assumendola per manifestarsi sensibilmente agli uomini 113. E come il nostro verbo si fa voce, senza cambiarsi in cose, così *il Verbo di Dio si è fatto carne*, ma non si pensi assolutamente che si è mutato in carne. Infatti il nostro verbo si fa voce, e *il Verbo di Dio si è fatto carne* per assunzione rispettivamente della voce e della carne, non per consunzione di sé nella voce e nella carne. Ecco perché chi desidera trovare una qualche rassomiglianza del Verbo di Dio, somiglianza d'altra parte con molte dissomiglianze, non deve considerare il nostro verbo che risuona agli orecchi, né quando lo proferiamo con la voce, né quando lo pensiamo in silenzio. Perché, anche silenziosamente, si possono pensare i suoni delle parole di tutti gli idiomi, e si possono recitare interiormente dei poemi, senza che si muovano le labbra; non soltanto i ritmi delle sillabe, ma

anche le melodie dei canti, benché siano cose corporee ed appartengano a quel senso corporeo che si chiama udito, per mezzo di immagini corporee che li rappresentano sono presenti al pensiero di coloro che in silenzio fanno scorrere tutti questi ricordi. Ma bisogna superare tutto ciò per giungere a quel verbo umano che è una specie di somiglianza in cui possiamo vedere un po', come in *enigma* 114, il Verbo di Dio, non quel verbo che è stato indirizzato a questo o a quel Profeta di cui si è detto: *Il Verbo di Dio si diffondeva e si moltiplicava* 115, e del quale è detto ancora: *Dunque la fede dipende dall'ascolto, e l'ascolto dalla parola di Dio* 116; o infine: *Perché accogliendo da noi il verbo che Dio vi ha fatto udire, voi lo riceveste non come verbo di uomini, ma, com'è in realtà, verbo di Dio* 117. E nella Scrittura vi sono innumerevoli testimonianze che parlano di quel verbo di Dio che, per mezzo dei suoni appartenenti a molte e varie lingue, si diffonde nei cuori e sulle labbra degli uomini. Si parla in questo caso di verbo di Dio, perché ci presenta un insegnamento divino e non umano. Ma il Verbo di Dio che noi cerchiamo di vedere ora in qualche modo attraverso questa somiglianza è quello di cui è detto: *Il Verbo era Dio* 118; del quale è detto: *Tutte le cose sono state fatte per mezzo di lui* 119; di cui è detto: *E il Verbo si è fatto carne* 120; di cui è detto: *La fonte della sapienza è il Verbo di Dio nei luoghi eccelsi* 121. Dobbiamo giungere dunque a quel verbo dell'uomo 122, a quel verbo di un essere dotato di anima razionale 123, a quel verbo dell'immagine di Dio - immagine non nata da Dio, ma creata da Dio 124 -, verbo che non è nemmeno proferito in un suono né pensato alla maniera di un suono - ché allora dovrebbe appartenere a qualche lingua -, ma che è anteriore a tutti i segni in cui viene espresso ed è generato dalla scienza immanente all'anima, quando questa stessa scienza si esprime in una parola interiore tale quale è. Infatti la visione del pensiero è in tutto simile alla visione della scienza. Perché questa scienza, quando viene espressa attraverso un suono o qualche segno corporeo, non viene espressa com'è, ma come può essere vista o udita dal corpo. Ma quando ciò che è nel verbo riproduce esattamente ciò che è nella conoscenza implicita (*notitia*), è allora che c'è un verbo vero e c'è la verità quale l'uomo la desidera; che cioè quanto c'è nella conoscenza ci sia anche nel verbo, che ciò che non è nella conoscenza non sia nemmeno nel verbo. Si riconosce qui quel *Sì, sì; no, no* 125. Così la somiglianza dell'immagine creata si approssima, per quanto è possibile, alla somiglianza dell'immagine generata, quella per la

quale si afferma che Dio Figlio è simile sostanzialmente in tutto al Padre. Bisogna rilevare in questo enigma anche un'altra somiglianza con il Verbo di Dio. Come è detto di quel Verbo: *Tutte le cose sono state fatte per mezzo di lui* 126, testo in cui è affermato che Dio ha fatto tutto per mezzo del Verbo suo unigenito, così l'uomo non fa nulla che prima non dica nel suo cuore; per questo è scritto: *Il verbo è l'inizio di ogni opera* 127. Ma anche qui, quando il verbo è vero, allora è l'inizio di un'opera buona. Ora il verbo è vero, quando è generato dalla scienza del bene operare, cosicché anche là sia rispettato il: *Sì, sì; no, no* 128. Se la scienza che regola la vita pronuncia *sì*, questo *sì* sia anche nel verbo che regola l'azione; e vi sia *no*, se è *no*. Altrimenti questo verbo sarà menzogna, non verità, e ciò che ne procederà sarà peccato, non azione retta. Vi è ancora tra il Verbo di Dio e il nostro questa somiglianza. Il nostro verbo può esistere, senza che si traduca in azione, ma non vi può essere azione, se non la preceda il verbo, come il Verbo di Dio ha potuto esistere senza che esistesse alcuna creatura 129, ma nessuna creatura potrebbe esistere se non per opera del Verbo per mezzo del quale sono state fatte tutte le cose 130. Di conseguenza non Dio Padre, non lo Spirito Santo, non la Trinità stessa, ma il Figlio solo, che è *il Verbo di Dio, si è fatto carne* 131 (sebbene l'incarnazione sia opera della Trinità), affinché, seguendo ed imitando il nostro verbo il suo esempio, vivessimo nella giustizia, cioè non avessimo sia nella contemplazione sia nell'azione del nostro verbo alcuna menzogna. Senza dubbio verrà un giorno in cui questa immagine attingerà la sua perfezione. È per condurci a questa perfezione che il buon Maestro ci istruisce con la fede cristiana e gli insegnamenti della religione affinché *a faccia svelata* 132, liberati dal velo della Legge che è come l'adombramento delle cose future 133, *contempliamo la gloria di Dio*, cioè vedendolo attraverso uno specchio, siamo *trasformati nella medesima immagine di gloria in gloria, come per opera dello Spirito di Dio* 134, secondo la spiegazione che di queste parole abbiamo già data 135.

11. 21. Quando dunque, con questa trasformazione, questa immagine sarà rinnovata fino a raggiungere la sua perfezione 136, *saremo simili a Dio, perché lo vedremo non per mezzo di uno specchio, ma come egli è* 137, o come dice l'apostolo Paolo: *a faccia a faccia* 138. Ma chi può spiegare quanta dissomiglianza c'è ora in questo specchio, in questo enigma 139, in questa imperfetta

somiglianza? Mi sforzerò tuttavia con alcuni tratti di rendere avvertibili queste differenze nella misura in cui mi sarà possibile.

Confutazione degli Accademici

12. 21. In primo luogo questa stessa scienza, che informa secondo verità il nostro pensiero, quando diciamo ciò che sappiamo, di che genere è ed in qual misura un uomo, per quanto competente e dotto egli sia, può possederla? Prescindiamo da ciò che nell'anima è apporto dei sensi; in questo campo la realtà è così spesso diversa dall'apparenza che l'insensato, avendo l'anima troppo ingombra di queste false apparenze, si ritiene pieno di buon senso; per questo la filosofia dell'Accademia ha preso vigore fino al punto che, dubitando di tutto, è caduta in una follia più miserevole **140**.

Prescindendo dunque da ciò che si trova nell'anima come apporto dei sensi, c'è, fra quelle che ci restano, una conoscenza ugualmente certa di quella che abbiamo di vivere? In questo caso non abbiamo timore alcuno che ci accada di essere ingannati da qualche falsa apparenza **141**, perché è certo che anche colui che si inganna, vive. Qui non accade come nel caso della vista degli oggetti esterni, in cui l'occhio si può ingannare, come si inganna quando un remo appare spezzato nell'acqua **142**, quando una torre sembra muoversi a coloro che navigano **143**, e mille altri casi **144** in cui la realtà è differente da ciò che appare, perché questo non si vede con l'occhio della carne. È con una scienza interna che noi sappiamo di vivere, cosicché un filosofo dell'Accademia non può neppure obiettare:

"Forse tu dormi senza saperlo, e quello che tu vedi lo vedi in sogno".

Chi non sa infatti che le cose viste in sogno sono assai simili alle cose viste in stato di veglia **145**? Ma colui che, con scienza certa, sa di vivere, non dice: "So di essere sveglio", ma: "So di vivere", dunque che dorma o che sia sveglio, vive. Si tratta di un sapere che il sonno non può rendere illusorio, perché sia dormire che vedere in sogno sono proprietà di uno che vive. Né contro questa scienza

l'Accademico può obiettare: "Forse sei pazzo senza saperlo", perché, è vero che anche le visioni dei folli sono estremamente simili alle visioni dei sani di mente, ma colui che è folle, vive **146**. E contro gli Accademici non afferma: "So di non essere pazzo", ma: "So di vivere". Non si può dunque sbagliare, né può mentire colui che dice

che sa di vivere. Si possono dunque opporre innumerevoli esempi di errori dei sensi a colui che afferma: "So di vivere", non ne temerà alcuno, perché colui stesso che si inganna, vive. Ma se la scienza umana si limita a queste conoscenze, sarebbero ben poche, a meno che non si moltiplichino in ogni direzione, in modo tale che non soltanto divengano più numerose, ma si estendano all'infinito. Infatti colui che afferma: "So di vivere", afferma di sapere una cosa [147](#); ma se dice: "So che so di vivere" sa già due cose; il fatto poi che egli sa queste due cose, significa che ne conosce una terza; procedendo così ne può aggiungere una quarta, una quinta, e innumerevoli, se ne è capace. Ma, poiché non può con un'addizione sempre rinnovata di singole unità, né comprendere un numero innumerevole né esprimerlo con una ripetizione indefinita, comprende almeno e dice con assoluta certezza che questa affermazione è vera e che può ripeterla un numero così grande di volte che veramente il numero infinito di essa non si può comprendere, né esprimere. Altrettanto si può affermare quando si tratta delle certezze proprie della volontà. Non sarebbe prenderlo in giro rispondere: "Ti inganni" a qualcuno che dicesse: "Voglio essere felice"? E se egli dice: "So che voglio questo e so di saper questo", può aggiungere una terza certezza alle due prime, cioè che egli sa queste due verità e poi una quarta: che sa di sapere queste due verità e così continuare all'infinito. Così se qualcuno dice: "Non voglio sbagliare", non sarà forse vero che, sia che sbagli, sia che non sbagli, in ogni caso è vero che non vuole sbagliare? Chi avrà l'impudenza di dirgli: "Forse ti inganni"? perché è fuori dubbio che, sebbene si inganni su tutte le altre cose, non si inganna su questa: che non vuole ingannarsi. E se dice che sa questa verità, aumenta il numero delle sue conoscenze, quanto vuole, sino ad ottenere un numero infinito. Infatti colui che dice: "Non voglio ingannarmi e so che non lo voglio e so di sapere questo" può già, sebbene sia difficile esprimerlo, mostrare che vi è là la fonte di un numero infinito. Esistono altri esempi che hanno grande forza contro gli Accademici, che pretendono che l'uomo non possa sapere nulla. Ma bisogna usare moderazione, tanto più che questo non costituisce l'oggetto dell'indagine del presente lavoro. Abbiamo scritto tre libri su questo argomento subito dopo la nostra conversazione. Chi potrà e vorrà leggerli e, avendoli letti, li avrà compresi, non si lascerà scuotere certamente da alcuno dei numerosi argomenti che essi hanno escogitato contro la possibilità di attingere la verità. Ci sono

infatti due specie di conoscenze: quelle che l'anima percepisce per mezzo dei sensi del corpo e quelle che essa percepisce da sé: quei filosofi hanno detto molte chiacchiere contro il valore della conoscenza dei sensi, ma alcune conoscenze di cose vere che l'anima percepisce da sé con la più grande certezza (come è quella per cui afferma: "So di vivere" e di cui ho parlato) non hanno potuto in alcun modo revocarle in dubbio. Ma sia lungi da noi il dubitare della verità delle cose che si attingono per mezzo dei sensi del corpo; è per mezzo di essi che abbiamo conosciuto il cielo e la terra e quelle cose che essi contengono e che ci sono note nella misura in cui il nostro ed il loro Creatore ha voluto farcele conoscere. Sia pure lungi da noi il negare la scienza che abbiamo appreso per testimonianza degli altri, altrimenti noi non sappiamo che c'è un Oceano, non sappiamo che ci sono dei territori e delle città che la loro rinomanza ha reso molto celebri, non sappiamo che sono esistiti degli uomini e le loro opere che la lettura degli storici ci fa conoscere; non sappiamo le notizie che ogni giorno ci pervengono da tutte le parti e sono confermate da prove concordanti e costanti; infine non sappiamo dove e da chi siamo nati, perché noi accettiamo tutte queste conoscenze basandoci sulle testimonianze degli altri. Se è dunque il colmo dell'assurdità affermare questo, dobbiamo confessare che non solo i nostri sensi corporei, ma anche quelli degli altri hanno arricchito il nostro sapere di numerose conoscenze.

Differenze tra la nostra scienza e quella divina, tra il nostro verbo e il Verbo divino

12. 22. Dunque tutte queste conoscenze che l'anima umana acquisisce da sé, e per mezzo dei sensi del corpo e per testimonianza degli altri, le tiene riposte nel tesoro della sua memoria; sono esse che generano un verbo vero, quando diciamo ciò che sappiamo, verbo che precede ogni parola che risuona e ogni pensiero della parola che risuona. Allora infatti il verbo è perfettamente simile alla cosa conosciuta da cui nasce e di cui è immagine, perché dalla visione della scienza procede la visione del pensiero, che è un verbo non appartenente a nessuna lingua, verbo vero da una cosa vera, che non possiede niente di proprio ma riceve

tutto da quella scienza da cui ha origine. Poco importa il momento in cui colui che dice ciò che sa lo ha appreso; a volte, appena lo apprende, lo dice; l'importante è che il verbo sia vero, cioè che abbia tratto la sua origine da cose conosciute.

13. 22. Ma sarà forse che Dio Padre, dal quale è nato il Verbo, Dio da Dio; forse che dunque Dio Padre, in quella sapienza che è lui stesso per se stesso, ha acquisito alcune conoscenze per mezzo dei sensi del suo corpo, altre da sé? Chi potrebbe dir questo, se pensa Dio non come un animale ragionevole, ma come superiore all'anima razionale 148, per quanto almeno Dio può essere pensato dagli uomini che lo pongono al di sopra di tutti gli animali e di tutte le anime, benché lo vedano solo *attraverso uno specchio e in enigma* 149, per congettura, non ancora *a faccia a faccia, come egli è* 150? Forse che Dio Padre queste stesse verità che conosce non per mezzo del corpo, che egli non ha, ma per mezzo di sé, le ha apprese da altri o ha avuto bisogno di messaggeri o di testimoni per conoscerle? No certamente, per sapere tutto ciò che sa, quella perfezione basta a se stessa. Dio ha, è vero, i suoi messaggeri: gli Angeli, ma non tuttavia per annunciargli ciò che non sa, perché non c'è nulla che egli non sappia, ma è per il loro bene che essi prendono consiglio dalla verità di lui nel loro agire; quando si dice che annunciano a Dio certe cose, non è che egli le apprenda da loro, ma sono loro che le apprendono da lui per mezzo del suo Verbo, senza suono corporeo. Annunciano infatti ciò che Dio vuole, inviati da lui a coloro a cui egli vuole, tutto udendo da lui per mezzo del suo Verbo, cioè trovando nella verità di lui ciò che debbono fare; che cosa, a chi, quando debbono annunciare. Infatti anche noi lo preghiamo e tuttavia non gli insegniamo quali siano le nostre necessità. *Il Padre vostro*, ci dice il suo Verbo, *sa che cosa vi sia necessario, prima che voi glielo abbiate chiesto* 151. E queste cose non le sa per averle apprese in questo o in quel momento, ma tutti gli avvenimenti futuri e, fra questi avvenimenti, l'oggetto e il momento delle nostre preghiere, l'opportunità di esaudire o no questa o quell'altra preghiera di questo o di quest'altro uomo li ha previsti in anticipo, dall'eternità. Tutte le sue creature, spirituali e corporee, non le conosce perché esistono, ma esistono perché le conosce. Infatti non poteva non conoscere le cose che un giorno avrebbe creato. Dunque è perché le ha conosciute che le ha create, e non è perché le ha create che le ha conosciute. E dopo averle create non le ha conosciute diversamente

da come le conosceva prima di crearle: questi esseri nulla infatti hanno aggiunto alla sua sapienza, ma sono venuti all'esistenza come e quando era opportuno, restando immutata la sua sapienza. Così è scritto nell'Ecclesiastico: *Prima che fossero create, tutte le cose erano da lui conosciute; lo sono ancora allo stesso modo dopo il loro compimento* 152. Alla stessa maniera è detto, non diversamente, sia prima che fossero create, sia dopo il loro compimento, Dio conosce le cose. Assai differente è perciò dalla scienza divina la nostra scienza. In Dio la scienza è identica alla sapienza e la sapienza è identica all'essenza o sostanza. Perché nella mirabile semplicità di quella natura non sono cose diverse essere sapiente ed essere; ma è la stessa cosa essere sapiente ed essere, come lo abbiamo spesso ripetuto nei libri precedenti 153. Invece la nostra scienza in molti campi può essere perduta, ed essere recuperata perché in noi non è la stessa cosa essere, sapere o essere sapiente (*sapere*), perché noi possiamo essere anche se non sappiamo né gustiamo (*sapiamus*) ciò che abbiamo appreso da altra fonte. Per questo come la nostra scienza è differente dalla scienza di Dio, così il nostro verbo che nasce dalla nostra scienza è differente da quel Verbo divino che è nato dall'essenza del Padre, che è come se dicessi: "dalla scienza del Padre, dalla sapienza del Padre"; o, in maniera più precisa, "dal Padre che è scienza, dal Padre che è sapienza".

Il Verbo di Dio è in tutto uguale al Padre

14. 23. Il Verbo di Dio Padre è dunque il suo Figlio unigenito, in tutto simile e uguale al Padre, Dio da Dio, luce da luce, sapienza da sapienza, essenza da essenza; egli è assolutamente ciò che è il Padre, ma non è il Padre, perché questo è Figlio, quello Padre. Per questo conosce tutto ciò che conosce il Padre, ma per lui il conoscere viene dal Padre, come l'essere. Infatti in Dio conoscere ed essere sono una sola cosa. E dunque come il conoscere non viene al Padre dal Figlio, così nemmeno gli proviene l'essere. Pertanto è come "dicendo" se stesso che il Padre ha generato il Verbo, in tutto uguale a sé. Egli infatti non "avrebbe detto" interamente e perfettamente se stesso, se ci fosse nel suo Verbo qualcosa di meno o di più di ciò che c'è in lui. È qui che si verifica in modo supremo il sì, sì; no, no 154. E dunque questo Verbo è veramente la verità,

perché tutto ciò che c'è in quella scienza dalla quale è stato generato, c'è anche in lui e ciò che non c'è in essa non c'è nemmeno in lui. Ed in questo Verbo non vi può mai essere nulla di falso, perché è immutabilmente ciò che è colui che lo genera. Infatti: *Il Figlio non può far nulla da sé, se non ciò che ha veduto fare dal Padre* 155. È segno di potenza, il non poter far questo; né è infermità ma fermezza questa, perché la verità non può essere falsa. Dunque il Padre conosce tutto in se stesso, tutto nel Figlio; in se stesso come se stesso, nel suo Figlio come il suo Verbo, che procede da tutto ciò che è lui. Anche il Figlio conosce tutto alla stessa maniera, in se stesso, come ciò che è nato da quanto il Padre conosce in se stesso; nel Padre invece come ciò da cui è nato quello che il Figlio stesso conosce in sé. Il Padre e il Figlio hanno dunque una conoscenza reciproca, ma il primo generando, il secondo nascendo. E tutto ciò che è nella loro scienza, sapienza ed essenza, ciascuno di loro lo vede simultaneamente, non separatamente o isolatamente, come se con il suo sguardo passasse alternativamente da un oggetto all'altro ritornando dal secondo al primo, e poi di nuovo lasciasse questo o quell'altro per fissarsi su questo o su quello, come se non potesse vedere una cosa che cessando di vederne un'altra; ma, come ho detto, vede insieme tutte le cose e non ce n'è alcuna che non sia sempre vista da ciascuno di essi.

Differenze tra il nostro verbo e il Verbo divino. Il nostro verbo non è sempre vero né permanente

14. 24. Per quanto concerne il nostro verbo, quel verbo che non comporta suono né pensiero di un suono, ma è espressione di quella realtà che, vedendola, diciamo interiormente e perciò non appartiene ad alcuna lingua e di conseguenza in questo enigma ha una certa somiglianza con quel Verbo di Dio, Dio egli pure, perché anch'esso nasce dalla nostra scienza, come quello divino è nato dalla scienza del Padre. Per quanto concerne questo nostro verbo, dunque, se vi abbiamo riscontrato una qualche somiglianza con quello divino, non esitiamo affatto a considerare anche fino a che punto ne è dissimile, nella misura in cui ci sarà possibile dirlo.

15. 24. Il nostro verbo nasce forse dalla nostra scienza sola? Non diciamo anche molte cose che non sappiamo? E quando diciamo tali

cose non dubitiamo a loro riguardo, ma le diciamo ritenendo che siano vere. Supponiamo che per caso esse siano vere, esse sono vere nelle cose stesse di cui parliamo, ma non lo sono nel nostro verbo, poiché è vero solo quel verbo che è generato da ciò che si sa. Il nostro verbo è perciò falso, in questo caso, non perché vi sia menzogna, ma perché vi è errore. Quando invece dubitiamo, non vi è ancora un verbo concernente la realtà di cui dubitiamo, ma c'è un verbo concernente il dubbio stesso. Infatti, sebbene non sappiamo se sia vero ciò di cui dubitiamo, tuttavia noi sappiamo di dubitare e dunque quando diciamo di dubitare, c'è un verbo vero, perché diciamo ciò che conosciamo. Ora, che pensare del fatto che possiamo anche mentire? Quando mentiamo, è volontariamente e scientemente che abbiamo un verbo falso: in questo caso c'è un verbo vero e concerne il fatto che noi mentiamo perché sappiamo di mentire. E quando confessiamo di aver mentito, diciamo il vero; diciamo infatti ciò che sappiamo [156](#), perché sappiamo di aver mentito. Ora il Verbo che è Dio, ed è più potente di noi, non può mentire. Perché *egli non può fare nulla, se non ciò che ha visto fare dal Padre* [157](#). Egli non parla da se stesso, ma tutto ciò che dice gli viene dal Padre, perché il Padre dice unicamente il suo Verbo [158](#), ed è un grande potere di questo Verbo il non poter mentire; perché in lui non vi può essere *sì e no*, ma soltanto *sì, sì; no, no* [159](#). Certo non si dovrebbe nemmeno dire verbo, quello che non è vero. Che debba essere così ne convengo volentieri. Ma quando il nostro verbo è vero e merita dunque il nome di verbo, si può dire forse, come si può dire che è visione da visione, scienza da scienza, che è essenza da essenza, come lo si dice per eccellenza e come lo si deve dire per eccellenza del Verbo di Dio [160](#)? No, senza dubbio. Perché questo? Perché per noi essere non è la stessa cosa che conoscere. Infatti conosciamo molte cose che vivono, per dir così, per opera della memoria, muoiono per così dire, a causa dell'oblio; anche quando esse non esistono più nella nostra conoscenza, noi tuttavia continuiamo ad esistere; e quando la nostra scienza abbia abbandonato la nostra anima fino a scomparire completamente da noi, tuttavia noi continuiamo a vivere.

15. 25. Anche le cose che si conoscono in tal modo, che non è possibile dimenticarle, perché ci sono sempre presenti e sono inseparabili dalla natura dell'anima stessa, per esempio il fatto di sapere che viviamo (è questa una conoscenza che resta fino a

quando resta l'anima, e, poiché l'anima resta sempre, anch'essa sempre resta); questa conoscenza dunque ed altre simili, se se ne trovano, nelle quali principalmente si ha da riconoscere l'immagine di Dio, sebbene siano sempre conosciute, tuttavia, poiché non sono anche sempre pensate, è difficile vedere come si dica a loro riguardo un verbo eterno, dato che il nostro verbo è detto dal nostro pensiero. Infatti, per l'anima, vivere è una cosa che dura sempre, ed è una cosa che dura sempre il sapere che vive; ma il pensare la sua vita, o il pensare alla conoscenza della sua vita non sono cose che durano sempre, perché dal momento in cui comincerà a pensare a questa o a quest'altra cosa, smetterà di pensare che vive, sebbene non cessi di saperlo. Da ciò consegue che, se l'anima può avere in sé una scienza che dura sempre, e non può durare sempre il pensiero di questa scienza, e d'altra parte il nostro verbo interiore vero non può essere detto che dal nostro pensiero, si deve concludere che Dio solo ha un Verbo che dura sempre e gli è coeterno. A meno che non si debba dire che la possibilità stessa di pensare (perché ciò che si sa, anche quando non viene pensato, è tuttavia suscettibile di venir esplicito in un pensiero che lo riproduce fedelmente) è un verbo che dura sempre come sempre dura la scienza. Ma come può essere verbo, quello che non ha ancora preso forma nella visione del pensiero? Come sarà simile alla scienza dalla quale nasce, se non ne riproduce la forma e se merita già questo nome di verbo solo perché lo si può riprodurre? È come se si dicesse che bisogna già chiamarlo verbo, perché può essere verbo. Ma che cos'è questa cosa che può essere verbo e per questo già merita il nome di verbo? Che è, dico, questo qualcosa di formabile e di non ancora formato, se non un qualcosa del nostro spirito che con una specie di movimento incessante portiamo di qua e di là, quando pensiamo ora questo ora quello a seconda che lo scopriamo o ci si presenta spontaneamente? C'è un verbo vero, quando ciò che, come ho già detto, con una specie di movimento incessante portiamo di qua e di là si fissa su ciò che sappiamo, ne trae la sua forma, prendendone la piena rassomiglianza; cosicché quale una cosa si conosce tale anche si pensi, cioè tale sia detta nel cuore, senza pronunciare parola, senza che si pensi a una parola che senza dubbio appartiene a qualche lingua. Di conseguenza, anche se concludiamo - per non dare l'impressione di fare una questione di parola - che si debba già chiamare verbo quel qualcosa del nostro spirito che può ricevere forma dalla nostra scienza, e ciò, anche prima che abbia preso

forma, perché è già, per dir così, formabile, chi non vedrà quanto grande è qui la dissomiglianza con quel Verbo di Dio, che è nella forma di Dio [161](#), in tal maniera che non è stato prima formabile e poi formato, né può mai essere informe, ma è forma pura e veramente uguale a Colui dal quale ha origine ed al quale essa è mirabilmente coeterna?.

[16. 25.](#) Perciò così quello si dice Verbo di Dio, senza che si possa dire pensiero di Dio, affinché non si creda alla presenza in Dio di qualcosa che cambi, e che ora si dia una forma per essere verbo, ora la riceva, la possa perdere e possa in qualche modo passare da una forma all'altra. Aveva infatti buona conoscenza delle parole ed intuito della forza del pensiero quell'egregio scrittore che dice nel suo poema:

rivolge nel suo spirito le varie vicende della guerra [162](#),

ossia "pensa". Il Figlio di Dio non si chiama dunque pensiero di Dio, ma Verbo di Dio. Poiché il nostro pensiero costituisce il nostro verbo vero, quando termina a ciò che noi conosciamo e da esso prende forma. Perciò il Verbo di Dio deve intendersi senza che vi sia pensiero da parte di Dio, così da essere una forma semplice in se stessa, né informe, né formabile. È vero che anche nelle Scritture sante si parla di *pensieri di Dio* [163](#), ma nello stesso senso assolutamente improprio in cui in esse si parla pure di dimenticanza di Dio.

Nemmeno nella visione la differenza tra il nostro verbo e quello di Dio cesserà

[16. 26.](#) Se dunque la disuguaglianza da Dio e dal Verbo di Dio è tanta adesso in questo enigma, nel quale tuttavia abbiamo riscontrato qualche somiglianza, dobbiamo dichiarare che anche quando saremo *somiglianti a lui e lo vedremo come è* [164](#) (colui che lo ha scritto ha senza dubbio avvertito la disuguaglianza attuale) nemmeno allora saremo uguali a lui per natura. Infatti la natura creata è sempre inferiore alla natura creatrice [165](#). È vero che allora il nostro verbo non sarà falso, perché non mentiremo né ci inganneremo, forse anche i nostri pensieri non saranno più

caratterizzati da quel movimento che li fa andare e ritornare da una cosa all'altra 166, ma attingeremo tutta la nostra scienza con un solo sguardo, contemporaneamente. Tuttavia, anche allorquando sarà, e se pure sarà così, sarà formata la creatura prima formabile, così da possedere la pienezza della forma che doveva raggiungere; essa tuttavia non si dovrà mettere alla pari di quella semplicità divina, dove esiste la forma pura senza nulla di formabile che viene formato o riformato; dove esiste una sostanza per se stessa eterna ed immutabile, né informe né formata.

La carità comune alle tre Persone

17. 27. Abbiamo parlato sufficientemente del Padre e del Figlio, nella misura in cui abbiamo potuto vederli *attraverso* questo *specchio* e in questo *enigma* 167. Ora è tempo di trattare dello Spirito Santo, nella misura in cui Dio ci concederà di vederlo. Questo Spirito Santo, secondo la Sacra Scrittura, non è lo Spirito soltanto del Padre, né soltanto del Figlio, ma di ambedue 168, e perciò fa pensare alla carità comune con la quale si amano vicendevolmente il Padre e il Figlio. Ma la parola di Dio per esercitarci non ci fornisce delle verità esplicite, ma nascoste, che noi dobbiamo tirare fuori dal loro nascondiglio con un più grande studio. La Sacra Scrittura infatti non dice: "lo Spirito Santo è carità"; se lo avesse detto, la questione ne sarebbe stata molto chiarita. Ma essa dice: *Dio è carità* 169, cosicché non è chiaro - e dunque bisogna indagare - se è Dio Padre che è carità, o Dio Figlio, o Dio Spirito Santo, o Dio Trinità. Non diremo infatti che, se Dio è detto carità, non è perché la carità stessa sia una sostanza che meriti il nome di Dio, ma perché è un dono di Dio, nel senso, per esempio, che il Salmista dice a Dio: *Perché tu sei la mia pazienza* 170. Queste parole infatti non significano assolutamente che la nostra pazienza è sostanza Dio, ma che la pazienza ci viene da Dio, come lo mostra questo altro testo: *Perché la mia pazienza mi viene da lui* 171. Che non si tratti della sostanza divina, lo mostra chiaramente il modo di esprimersi delle Scritture. L'espressione: *Tu sei la mia pazienza* ha la stessa forma dell'espressione: *Signore, mia speranza* 172, e: *Mio Dio, mia misericordia* 173, e così molti altri passi simili. Ma non è detto: "Signore, mia carità", o: "Tu sei la mia carità", o: "Dio, mia carità",

ma è detto: *Dio è carità* 174, come è detto: *Dio è spirito* 175. Chi non comprende questa distinzione, domandi a Dio l'intelligenza, non a noi la spiegazione, perché non possiamo dire nulla di più chiaro.

17. 28. *Dio è dunque carità* 176. Ma se sia il Padre ad essere carità, se sia il Figlio, se sia lo Spirito Santo, se sia la Trinità stessa - perché la Trinità, anch'essa, non è tre dèi, ma un Dio solo -, ecco ciò che costituisce il problema. Ma già in precedenza in questo libro 177 ho chiarito che la Trinità che è Dio non va concepita alla luce dei tre elementi che abbiamo mostrato nella trinità del nostro spirito, come se nella Trinità il Padre fosse la memoria di tutte e tre le Persone, il Figlio l'intelligenza di tutte e tre, e lo Spirito Santo la carità di tutte e tre, quasi che il Padre non abbia per suo conto né intelligenza né amore, ma il Figlio gli sia intelligenza e lo Spirito Santo gli sia amore, ed egli sia, e per sé e per gli altri, memoria soltanto; quasi che il Figlio non sia per sé né memoria né amore, ma abbia per memoria il Padre e per amore lo Spirito Santo, ed egli sia per sé e per gli altri intelligenza soltanto; ugualmente quasi che lo Spirito Santo non abbia in se stesso né memoria né intelligenza, ma la memoria nel Padre, l'intelligenza nel Figlio, ed egli sia, per sé e per loro, amore soltanto. Al contrario tutte e tre le cose sono possesso naturale di tutte e tre le Persone e di ciascuna Persona. Né queste perfezioni sono diverse nelle Persone divine, come in noi si differenziano tra loro la memoria, l'intelligenza, la dilezione o carità. Sono invece una cosa sola che le vale tutte, come la stessa sapienza. E ciascuna Persona ne è talmente in possesso naturale da essere ciò che possiede, come sostanza immutabile e semplice. Se dunque si sono comprese queste cose e se, per quanto misteri così grandi ci permettono di vedere o di congetturare, si sono manifestate come vere, non so perché non si possa chiamare carità sia il Padre, sia il Figlio, sia lo Spirito Santo, e tutti e tre insieme un'unica carità; così come si chiama sapienza sia il Padre, sia il Figlio, sia lo Spirito Santo, e tutti e tre insieme non tre, ma una sola sapienza. Allo stesso modo infatti il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito Santo è Dio, e tutti insieme un solo Dio.

Tuttavia è lo Spirito Santo che riceve in proprio il nome di Carità, come col nome di Sapienza chiamiamo il Verbo

17. 29. E tuttavia non è senza motivo che in questa Trinità si chiama Verbo di Dio solo il Figlio, Dono di Dio lo Spirito Santo solo 178, e Dio Padre quello solo da cui è generato il Verbo e da cui procede primariamente lo Spirito Santo 179. Ho aggiunto "primariamente" perché si legge che lo Spirito Santo procede anche dal Figlio 180. Ma anche questo glielo ha dato il Padre, non dopo che già esisteva senza esserne in possesso, perché quanto ha dato al Verbo unigenito glielo ha dato generandolo. Egli lo ha dunque generato, in modo che il loro Dono comune procedesse anche dal Figlio e che lo Spirito Santo fosse lo spirito di ambedue. Non basta dunque rilevare di passaggio, ma occorre considerare con attenzione questa distinzione nella inseparabile Trinità. È in virtù di essa infatti che il Verbo di Dio è chiamato anche propriamente Sapienza di Dio 181, sebbene siano sapienza anche il Padre e lo Spirito Santo. Se dunque si deve chiamare propriamente Carità una delle tre Persone, a quale questo nome si adatterà meglio che allo Spirito Santo? Però sempre a condizione che in quella semplice e suprema natura non siano due cose distinte la sostanza e la carità, ma la sostanza stessa si identifichi con la carità e la carità stessa con la sostanza sia del Padre, sia del Figlio, sia dello Spirito Santo, e tuttavia sia lo Spirito ad essere chiamato propriamente Carità.

17. 30. Per fare un esempio, con il nome di Legge si designano talvolta tutti i libri dell'Antico Testamento. Infatti è alla testimonianza del profeta Isaia che l'Apostolo si richiama quando dice: *Con altre lingue e con labbra d'altri io parlerò a questo popolo* 182, e tuttavia introduce questa citazione con le parole: *Sta scritto nella Legge* 183. E lo stesso Signore ha detto: *Sta scritto nella loro Legge: mi odieranno senza ragione* 184, e questo testo si trova nei Salmi 185. Talvolta invece è chiamata Legge in senso proprio quella che è stata data a Mosè 186, nel senso in cui è detto: *La Legge ed i Profeti fino a Giovanni* 187, o ancora: *Da questi due precetti dipendono tutta la Legge ed i Profeti* 188. In questi passi si tratta della Legge presa in senso proprio, della Legge data sul monte Sinai. D'altra parte con il nome di Profeti sono designati anche i Salmi; e tuttavia in un altro passo lo stesso Signore dice: *Bisognava che si adempisse tutto ciò che sta scritto nella Legge, nei Profeti e nei Salmi a mio riguardo* 189. Qui, quando parla di Profeti, il Signore esclude i Salmi. Il nome di Legge, presa in senso generico, include i Profeti e i Salmi, ma si usa anche in senso proprio e designa allora la Legge che è stata data per

mezzo di Mosè 190. Così il nome di "Profeti", nel senso largo del termine, include i Salmi, in senso proprio li esclude. Si potrebbe provare con molti altri esempi che molte parole si usano talvolta in senso generico, talvolta si applicano in senso proprio a realtà determinate, ma la cosa è troppo chiara perché ci sia bisogno di un lungo discorso. Se ho dato questa spiegazione è perché non vi sia qualcuno che pensi che ho torto di chiamare Carità lo Spirito Santo, per il fatto che anche Dio Padre e Dio Figlio si possono chiamare carità.

Per opera sua è diffusa nei nostri cuori la carità di Dio

17. 31. Come dunque il Verbo unico di Dio riceve in proprio il nome di Sapienza 191, benché, quando il termine è preso in senso generico, anche lo Spirito Santo e il Padre siano sapienza, così lo Spirito Santo riceve in proprio il nome di Carità, benché quando il termine è preso in senso generico, anche il Padre e il Figlio siano carità. Ma il Verbo di Dio, cioè il Figlio unigenito di Dio, è chiamato esplicitamente sapienza di Dio per bocca dell'Apostolo, quando dice: *Cristo forza di Dio e sapienza di Dio* 192, mentre per trovare un passo in cui lo Spirito Santo sia chiamato Carità, bisogna scrutare attentamente gli scritti di Giovanni. Questi, dopo queste parole: *Carissimi, amiamoci a vicenda, perché l'amore procede da Dio*, aggiunge subito: *e ognuno che ama è nato da Dio; colui che non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore* 193. È chiaro che qui chiama Dio l'amore che prima afferma procedere da Dio. L'amore è dunque Dio da Dio. Ma poiché il Figlio è nato da Dio Padre e lo Spirito Santo procede da Dio Padre 194 è legittimo chiedersi a quale fra i due bisogna, di preferenza, applicare queste parole: "Dio è amore". Solo il Padre infatti è Dio senza essere Dio da Dio, di conseguenza l'amore che in tanto è Dio in quanto procede da Dio è o il Figlio o lo Spirito Santo. Ma nel seguito del testo Giovanni, dopo aver parlato dell'amore di Dio, non dell'amore con cui noi amiamo Dio, ma di quello con cui *egli stesso ci ha amato ed ha inviato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati* 195 ed averne approfittato per esortarci ad amarci l'un l'altro affinché Dio abiti in noi, poiché aveva definito Dio come amore, volendo spiegare più chiaramente questo punto aggiunge subito: *Da questo conosciamo*

che noi siamo in lui ed egli è in noi, perché ci ha dato del suo Spirito 196. È dunque lo Spirito Santo, del quale egli ci ha dato, che fa sì che noi restiamo in Dio e lui in noi: ora questo è opera dell'amore. È dunque lo Spirito Santo il Dio amore. Infine poco dopo, avendo ripetuto che *Dio è amore*, aggiunge subito: *E colui che è nell'amore è in Dio, e Dio in lui* 197, presenza mutua di cui prima aveva detto: *Sappiamo che noi siamo in lui e lui in noi, perché ci ha dato del suo Spirito* 198. È dunque lo Spirito che è designato in questa affermazione: *Dio è amore* 199. Ecco perché lo Spirito Santo, Dio che procede da Dio, una volta dato all'uomo, l'accende d'amore per Dio e per il suo prossimo, essendo lui stesso amore 200. L'uomo infatti non riceve se non da Dio l'amore per amare Dio. Per questo poco dopo afferma: *Noi dobbiamo amarlo, perché egli per primo ci ha amati* 201. Anche l'apostolo Paolo dice: *La carità di Dio è stata diffusa nei nostri cuori, mediante lo Spirito Santo che ci è stato dato* 202.

Lo Spirito Santo è dono di Dio

18. 32. Non c'è dunque dono di Dio più eccellente della carità 203; è il solo che distingue i figli del regno eterno dai figli della perdizione eterna 204. Ci sono dati altri doni mediante lo Spirito Santo 205, ma senza la carità non servono a nulla 206. Perciò chiunque non abbia ricevuto lo Spirito Santo in tal misura da renderlo innamorato di Dio e del prossimo, non passa dalla parte sinistra alla destra 207. E lo Spirito non è chiamato propriamente dono che a motivo dell'amore; chi non lo possiederà, anche se parlerà le lingue degli uomini e degli Angeli non è che un bronzo sonoro, un cembalo squillante; avesse pure la profezia, conoscesse i misteri tutti e tutta la scienza e possedesse la pienezza della fede al punto di trasportare le montagne, non è nulla; distribuisse pure tutti i suoi beni e desse il suo corpo a bruciare, a nulla gli giova. Che grande bene è dunque quello senza il quale dei beni così grandi non possono condurre nessuno alla vita eterna? Ma, se colui che non parla le lingue, non conosce tutti i misteri, e tutta la scienza, non distribuisce tutti i suoi beni ai poveri - sia che non ne abbia da distribuire, sia che il bisogno gli impedisca di farlo -, non dà il suo corpo alle fiamme, perché gli manca l'occasione di soffrire tale martirio, possiede la dilezione o carità (infatti i due nomi designano una sola cosa), essa

lo conduce al regno, dato che solo la carità può fare in modo che la fede stessa sia utile. Senza dubbio, senza la carità la fede può esistere, ma non essere utile. Per questo anche l'apostolo Paolo dice: *Perché in Cristo Gesù non ha valore né la circoncisione né l'incirconcisione, ma solo la fede operante per la carità* 208, distinguendo così questa fede da quella con la quale credono e tremano i demoni 209. L'amore che è da Dio e che è Dio è dunque propriamente lo Spirito Santo, mediante il quale viene diffusa nei nostri cuori la carità di Dio, facendo sì che la Trinità intera abiti in noi 210. Per questo motivo lo Spirito Santo, essendo Dio, è chiamato nello stesso tempo molto giustamente anche Dono di Dio 211. Tale Dono che cosa deve designare propriamente se non la carità, che conduce a Dio e senza la quale qualsiasi altro dono di Dio non conduce a Dio?

Si dimostra dalla Scrittura che lo Spirito Santo è il Dono di Dio

19. 33. Dobbiamo provare anche che lo Spirito Santo è chiamato Dono di Dio nelle Sacre Scritture? Se si desidera tale prova, la troviamo nel Vangelo di Giovanni che riferisce queste parole del Signore Gesù: *Se qualcuno ha sete, venga a me e beva. Dall'intimo di chi crede in me, come dice la Scrittura, scaturiranno fiumi d'acqua viva* 212. L'Evangelista aggiunge poi subito: *Disse questo dello Spirito che avrebbero ricevuto quelli che avessero creduto in lui* 213. Per questo anche l'apostolo Paolo dice: *Tutti siamo stati dissetati con un solo Spirito* 214. Ma qui è chiamata dono di Dio quest'acqua, che è lo Spirito Santo? Ecco ciò che è in questione. Ma come troviamo che in questo passo quest'acqua è chiamata Spirito Santo, così in un altro passo dello stesso Vangelo troviamo che quest'acqua è chiamata dono di Dio 215. Infatti nella conversazione che ebbe presso il pozzo con la Samaritana lo stesso Signore le aveva detto *Dammi da bere* 216; avendogli essa risposto che i Giudei non andavano d'accordo con i Samaritani, Gesù le rispose: *Se tu conoscessi il dono di Dio e chi è colui che ti dice: dammi da bere, forse tu stessa ne avresti chiesto a lui e ti avrebbe dato dell'acqua viva. La donna gli rispose: Signore, non hai un recipiente per attingere e il pozzo è profondo; da dove hai dunque quest'acqua viva?* 217, ecc. Gesù le rispose: *Chi berrà di questa acqua tornerà ad avere sete; chi invece*

berrà l'acqua che gli darò io non avrà più sete in eterno, ma l'acqua che gli darò io diventerà in lui sorgente d'acqua zampillante, fino alla vita eterna 218. Poiché quest'acqua viva, come spiega l'Evangelista 219, è lo Spirito Santo, non c'è dubbio che lo Spirito Santo è il Dono di Dio 220, di cui il Signore dice qui: *Se tu conoscessi il dono di Dio e chi è colui che ti dice: Dammi da bere, forse tu stessa ne avresti chiesto a lui e ti avrebbe dato dell'acqua viva* 221. Perché ciò che dice: *Dal suo intimo scaturiranno fiumi di acqua viva* 222; equivale a queste parole: *Diventerà in lui sorgente di acqua zampillante fino alla vita eterna* 223.

19. 34. Anche l'apostolo Paolo dice: *A ciascuno di noi è data la grazia secondo la misura del dono di Cristo* 224, e per far vedere che questo dono di Cristo è lo Spirito Santo, aggiunge subito: *Perciò dice: Ascendendo in alto ha condotta schiava la schiavitù, dette doni agli uomini* 225. Ora tutti sanno assai bene che il Signore Gesù, una volta asceso al cielo, dopo la risurrezione dai morti, ha dato lo Spirito Santo, e che, riempiti di questo Spirito, i credenti si misero a parlare nelle lingue di tutti i popoli. Né deve far difficoltà il fatto che abbia detto *doni* 226 e non dono, perché ciò facendo si richiama alla testimonianza del Salmo in cui si legge: *Tu sei salito in alto, hai condotto con te i prigionieri, hai ricevuti doni negli uomini* 227. Tale è infatti la lezione di molti codici, in particolare di quelli greci, ed è proprio la traduzione dall'ebraico. "Doni" dice dunque l'Apostolo, con il Profeta, non "dono". Ma mentre il Profeta dice: *hai ricevuto doni negli uomini* 228, l'Apostolo ha preferito dire: *Egli ha dato doni agli uomini* 229; affinché questi due testi, l'uno profetico, l'altro apostolico, ma fondati ambedue sull'autorità della parola divina, rendano il senso in tutta la sua pienezza. Tutte e due le cose infatti sono vere, perché ha dato agli uomini e perché ha ricevuto negli uomini. Egli ha dato agli uomini come il capo ai suoi membri, ma egli ha anche ricevuto negli uomini, cioè nei suoi membri, membri per i quali ha gridato dal cielo: *Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?* 230 e dei quali dice: *Ogni volta che l'avete fatto al più piccolo dei miei, è a me che l'avete fatto* 231. Lo stesso Cristo ha dunque nello stesso tempo dato dal cielo e ricevuto in terra. Ora tutti e due, il Profeta e l'Apostolo, hanno parlato di doni al plurale, perché ad opera di questo dono, che è lo Spirito Santo, dato in comune a tutti i membri di Cristo, è distribuita una moltitudine di doni propri a ciascuno. Infatti ciascuno non possiede tutti i doni, ma gli uni questi, gli altri quelli, benché quello stesso dono dal quale sono distribuiti a

ciascuno i propri, lo abbiamo tutti, cioè lo Spirito Santo 232. Infine in un altro passo l'apostolo Paolo, dopo aver enumerato una moltitudine di doni, aggiunge: *Ora tutte queste cose le compie un solo e medesimo Spirito, distribuendole a ciascuno in particolare come vuole* 233. Espressione che si trova anche nella Epistola agli Ebrei, dove è scritto: *Mentre Dio confermava la loro testimonianza con segni e prodigi e ogni sorta di miracoli e con le distribuzioni dello Spirito Santo* 234. Lo stesso Apostolo dopo aver detto qui: *Ascendendo in alto condusse schiava la schiavitù, dette doni agli uomini*, aggiunse: *ma "ascese" che cosa vuol dire se non che egli è anche disceso nelle regioni inferiori della terra? Colui che è disceso è quel medesimo che è asceso sopra tutti i cieli per riempire tutto. Ed egli diede ad alcuni di essere Apostoli, ad altri Profeti, ad altri Evangelisti, ad altri pastori e docenti* 235. Ecco perché ha parlato di doni al plurale, perché come dice in un altro passo: *Forse che tutti sono Apostoli? Forse che tutti sono Profeti?* 236. Ma qui aggiunge: *Per il perfezionamento dei santi, nell'opera del ministero per l'edificazione del corpo di Cristo* 237. È questa la casa che, come canta il Salmo, è costruita dopo la cattività 238, perché è unendo insieme quanti vengono strappati al diavolo che li teneva schiavi, che si edifica il corpo di Cristo, che è la casa chiamata Chiesa 239. Ora questa schiavitù l'ha condotta schiava 240 Colui che ha vinto il demonio. È per impedire che il demonio trascinasse con sé all'eterno supplizio coloro che dovevano diventare le membra di questo santo capo, che Cristo ha incatenato il demonio prima con le catene della giustizia, poi con le catene della potenza. Ecco perché il demonio è chiamato schiavitù, schiavitù che ha condotto schiavo colui che è ascaso in alto e ha dato doni agli uomini 241, o ha ricevuto doni negli uomini.

19. 35. L'apostolo Pietro, come si legge in quel libro canonico in cui sono narrati gli Atti degli Apostoli, mentre parlava di Cristo, avendogli detto i Giudei, profondamente commossi nel loro cuore: *Fratelli, che cosa dobbiamo fare? Spiegatecelo*; rispose loro: *Fate penitenza e ciascuno di voi sia battezzato nel nome di Gesù Cristo in remissione dei peccati e riceverete il dono dello Spirito Santo* 242. Nello stesso libro si legge anche che Simon Mago volle dare del denaro agli Apostoli per ricevere da loro il potere di dare lo Spirito Santo con l'imposizione delle mani 243. Ma lo stesso Pietro gli disse: *Va' in perdizione tu e il tuo denaro, perché hai creduto che il dono di Dio si potesse acquistare col denaro* 244. Ed in un altro passo dello stesso

libro, in cui è narrato che Pietro annunciava e predicava Cristo a Cornelio e a coloro che erano con lui, la Scrittura dice: *Non aveva ancora Pietro finito di pronunciare queste parole che lo Spirito Santo discese sopra tutti quelli che ascoltavano la parola. Tutti i fedeli circoncisi, venuti con Pietro, rimasero meravigliati nel vedere come il dono dello Spirito Santo fosse pure diffuso sopra i gentili. Li sentivano infatti parlare le lingue e glorificare Dio* 245. Giustificandosi poi del fatto che aveva battezzato degli incirconcisi - perché lo Spirito Santo, per sciogliere il nodo della questione, era disceso su costoro prima che venissero battezzati - presso i fratelli di Gerusalemme che la notizia aveva sconcertato, terminò con queste parole: *Quando ebbi cominciato a parlare loro, lo Spirito Santo discese su di loro, come all'inizio era disceso su di noi. Mi sono ricordato allora di questa parola del Signore: "Giovanni ha battezzato nell'acqua, ma voi sarete battezzati nello Spirito Santo". Se dunque Dio ha concesso loro il medesimo dono che a noi, che abbiamo creduto nel Signore Gesù Cristo, io chi ero da poter impedire a Dio di dar loro lo Spirito Santo?* 246. E ci sono molti altri passi della Scrittura che concordano nel testimoniare che lo Spirito Santo è il Dono di Dio 247, in quanto è dato a coloro che per mezzo di lui amano Dio. Ma sarebbe troppo lungo enumerarli tutti. E d'altra parte quale potrebbe bastare a coloro ai quali non bastano quelli che abbiamo citato?

19. 36. D'altra parte, poiché essi vedono almeno che lo Spirito Santo è stato chiamato Dono di Dio bisogna far loro rilevare che le parole: *Dono dello Spirito Santo* 248 è un'espressione dello stesso genere di quella: *Con la spogliazione del corpo di carne* 249. Infatti come il corpo di carne non è altro che la carne, così il Dono dello Spirito Santo non è altro che lo Spirito Santo. Egli è dunque Dono di Dio, in quanto è dato a coloro ai quali è dato. Ma in se stesso egli è Dio, anche nel caso che non sia dato ad alcuno, perché era Dio coeterno al Padre e al Figlio prima di essere dato a chiunque. E sebbene essi lo diano ed egli sia dato, non è per questo a loro inferiore. Infatti egli è dato come Dono di Dio in modo tale che è anche lui, in quanto Dio, a darsi. Perché non si può dire che non sia padrone di se stesso Colui di cui è detto: *Lo Spirito soffia dove vuole* 250, o ancora nel passo dell'Apostolo già citato 251: *Ma è un solo e medesimo Spirito che produce tutti questi doni, distribuendoli a ciascuno come gli piace* 252. Non esiste qui dipendenza per colui che è dato, superiorità per coloro che danno, ma intesa perfetta tra colui che è

dato e coloro che danno.

Lo Spirito Santo ineffabile comunione del Padre e del Figlio

19. 37. Perciò, se la Sacra Scrittura proclama: *Dio è carità* 253, e se, d'altra parte, la carità viene da Dio e la sua azione all'interno di noi fa sì che noi siamo in Dio e Dio in noi, e infine questa presenza testimonia che Dio ci ha dato del suo Spirito, ne consegue che lo stesso Spirito è il Dio carità 254. Inoltre, se fra i doni di Dio nessuno è più grande della carità e d'altra parte non c'è dono di Dio più grande dello Spirito Santo, che c'è di più conseguente che concludere che è lui stesso la Carità che è chiamata Dio ed è detta procedere da Dio? E, se la carità con cui il Padre ama il Figlio e il Figlio ama il Padre ci rivela l'ineffabile comunione dell'uno con l'altro, che c'è di più conseguente che concludere che conviene in proprio il nome di Carità a Colui che è lo Spirito comune all'uno e all'altro? Infatti è più giusto credere e comprendere che non solo lo Spirito è carità nella Trinità, ma anche che non è senza fondamento che gli si attribuisce in proprio il nome di Carità, per i motivi che abbiamo spiegato. Allo stesso modo che non è il solo in quella Trinità ad essere Spirito, ad essere santo, perché anche il Padre è Spirito, anche il Figlio è spirito, anche il Padre è santo, anche il Figlio è santo, cosa di cui non dubita la nostra pietà 255; e tuttavia non è senza fondamento che la terza Persona riceva in proprio il nome di Spirito Santo. In quanto infatti è comune ad ambedue, lo si denomina per quello che ambedue sono ugualmente. Altrimenti se in quella Trinità solo lo Spirito Santo è carità, il Figlio non è soltanto Figlio del Padre, ma anche dello Spirito Santo. Infatti in numerosissimi passi si dice e si legge che il Figlio è il Figlio unigenito del Padre, ma tale affermazione si deve conciliare con l'affermazione dell'Apostolo che dice che Dio Padre *ci ha liberati dal potere delle tenebre e ci ha trasportati nel regno del Figlio della sua carità* 256. L'Apostolo non ha detto "del Figlio suo"; avrebbe potuto dire ciò in tutta verità, e di fatto l'ha detto in tutta verità in molti altri passi; ma ha detto: *del Figlio della sua carità*. Dunque, se solo lo Spirito Santo è la carità di Dio in quella Trinità, il Figlio è anche Figlio dello Spirito Santo. Ora se questa è un'affermazione completamente assurda, non resta che concludere che non solo lo

Spirito Santo nella Trinità è carità, ma per i motivi che ho sufficientemente esposti, egli riceve in proprio il nome di Carità. Per quanto concerne l'espressione: *del Figlio della sua carità*, essa non significa altra cosa che "del suo Figlio diletto", in conclusione "del Figlio della sua sostanza". Perché la carità del Padre, che esiste nella sua natura ineffabilmente semplice, non è altro che la sua stessa natura e sostanza, come spesso ho detto e come non cesserò di ripetere. Di conseguenza il Figlio della sua carità non è altro che quello che è stato generato dalla sua sostanza.

Confutazione dell'opinione di Eunomio

20. 38. Pertanto sono ridicoli i sofismi di Eunomio, dal quale ha avuto origine la setta eretica degli Eunomiani. Costui, non potendo comprendere e non volendo credere 257 che il Verbo unigenito di Dio, per mezzo del quale sono state fatte tutte le cose è per natura Figlio di Dio, cioè generato dalla sostanza del Padre, affermò che non è il Figlio della natura, della sostanza di lui, o dell'essenza, ma il Figlio della volontà di Dio, intendendo con questo una volontà accidentale esistente in Dio, volontà che sarebbe il principio della generazione del Figlio 258. Senza dubbio questa opinione gli è stata suggerita dalla nostra esperienza, in quanto ci accade di volere ciò che prima non volevamo, come se questo non fosse un segno della mutevolezza della nostra natura, mutevolezza che dobbiamo guardarci bene dal pensare che esista in Dio. Se la Scrittura dice: *Molti sono i pensieri del cuore dell'uomo, ma il consiglio di Dio dura in eterno* 259, proprio per farci comprendere o credere 260 che, come Dio è eterno, così il suo consiglio è eterno e dunque immutabile, come è lui stesso. Ora ciò che diciamo dei suoi pensieri possiamo ugualmente dire in tutta verità dei suoi voleri. Numerosi sono i voleri nel cuore dell'uomo, ma la volontà di Dio dura in eterno. Alcuni, per non dire che il Verbo unigenito è Figlio del consiglio e della volontà di Dio, hanno affermato che questo Verbo è lo stesso consiglio, la stessa volontà del Padre. Ma è meglio dire, ritengo, che il Verbo è consiglio da consiglio, volontà da volontà, come è sostanza da sostanza, sapienza da sapienza, per evitare così quella opinione assurda, che abbiamo già confutato, secondo la quale il Figlio renderebbe il Padre sapiente e volente, se il Padre non

possiede sostanzialmente il consiglio e la volontà. Acuta senza dubbio fu la risposta di un tale ad un eretico che gli domandava assai capziosamente se Dio ha generato il Figlio volendo o non volendo; rispondere che lo fece senza volere significava porre in Dio un limite inconcepibile in lui; rispondere che lo generò volendo, sarebbe stato fare il gioco dell'eretico, che ne avrebbe concluso immediatamente, come con un ragionamento invincibile, che il Verbo è Figlio non della natura, ma della volontà del Padre. Ma quello, con grande presenza di spirito, domandò a sua volta al suo interlocutore se Dio Padre è Dio volendo o non volendo; rispondere che è Dio non volendo, significava porre in Dio una imperfezione che non si può ammettere senza grande follia; rispondere che lo è volendo significava mettere l'altro in condizione di replicare così: "Dunque anche lui è Dio per sua volontà, non per natura" 261. Che restava dunque all'eretico se non tacere e vedersi, con la sua stessa domanda, imprigionato in un legame insolubile? Ma la volontà di Dio, se bisogna attribuirgli in proprio a qualche persona della Trinità, è allo Spirito Santo che conviene di più, come la carità. Infatti che altro è la carità se non la volontà?

Riassunto di quanto detto sopra: l'uomo, immagine della Trinità, deve orientare tutto se stesso a ricordare, contemplare, amare la Trinità

20. 39. Vedo che ciò che ho detto in questo libro 262 basandomi sulle Sacre Scritture circa lo Spirito Santo dà ai fedeli una sufficiente istruzione. Essi già sapevano che lo Spirito Santo è Dio 263, che è della stessa sostanza del Padre, che non è inferiore al Padre e al Figlio, verità che ho provato nei libri precedenti basandomi su queste stesse Scritture 264. Inoltre, partendo dalla creatura, opera di Dio, ho cercato, per quanto ho potuto, di condurre coloro che chiedono ragione di tali cose a contemplare con l'intelligenza, per quanto era loro possibile, i segreti di Dio per mezzo delle cose create e ho fatto particolarmente ricorso alla creatura ragionevole e intelligente, che è stata creata *ad immagine di Dio* 265, per far loro vedere, come in uno specchio, per quanto lo possono e, se lo possono, il Dio Trinità, nella nostra memoria, intelligenza e volontà 266. Chiunque, con una intuizione viva, vede che queste tre potenze, in virtù di una intenzione divina,

costituiscono la struttura naturale del suo spirito; percepisce quale cosa grande sia per lo spirito il poter ricordare, vedere, desiderare la natura eterna ed immutabile; la ricorda con la memoria, la contempla con l'intelligenza, l'abbraccia con l'amore, certamente vi scopre l'immagine di quella suprema Trinità. Per ricordare, vedere, amare quella suprema Trinità deve ad essa riferire tutto ciò che vive perché tale Trinità divenga oggetto del suo ricordo, della sua contemplazione e della sua compiacenza. Tuttavia ho mostrato, per quanto mi sembrava necessario, che questa immagine che è opera della stessa Trinità, che è stata deteriorata dalla sua propria colpa, si deve evitare di compararla alla Trinità come se le fosse in tutto simile, ma si deve vedere anche una grande dissomiglianza in questa tenue somiglianza.

L'immagine del Padre e del Figlio nella nostra memoria e intelligenza

21. 40. Ecco Dio Padre e Dio Figlio, il Dio generante che, in qualche modo, "ha detto" nel suo Verbo, che gli è coeterno, tutto ciò che possiede sostanzialmente, e lo stesso Dio Verbo del Padre, che, anch'egli, possiede sostanzialmente né più né meno ciò che è Colui che ha generato non con menzogna ma veracemente il Verbo. Mi sono sforzato di significare questa relazione come ho potuto, non come se vedessimo già queste realtà *a faccia a faccia* 267, ma per congettura attraverso questa rassomiglianza *in enigma*, per quanto debole essa sia, che si trova nell'intimo dello spirito nella relazione della memoria e della intelligenza: attribuendo alla memoria tutto ciò che sappiamo, sebbene da questa conoscenza non nasca alcun pensiero, all'intelligenza invece una informazione del pensiero secondo il modo che le è proprio. Infatti quando pensiamo una cosa di cui avremo scoperto la verità, diciamo che ne abbiamo una perfetta intelligenza, poi la lasciamo di nuovo nella memoria. Ma c'è una profondità più segreta della memoria, in cui l'atto del pensiero giunge a farci scoprire ciò che ne è l'elemento primitivo, e in cui è generato il verbo intimo, che non appartiene a nessuna lingua, come un sapere che proviene da un sapere, una visione che proviene da una visione, una intelligenza che si manifesta nel pensiero, intelligenza che proviene da un'intelligenza già presente nella memoria, ma ancora nascosta; ancorché se anche il pensiero

stesso non avesse una sua specie di memoria, non ritornerebbe sulla conoscenza che aveva lasciato nella memoria, quando pensava ad altra cosa.

La nostra volontà immagine dello Spirito Santo

21. 41. Invece per quanto riguarda lo Spirito Santo non abbiamo scoperto *in* questo *enigma* 268 niente che gli rassomigli se non la volontà, o l'amore o la dilezione, che non è che la volontà in tutta la sua forza; perché la nostra volontà, che fa parte della natura del nostro essere, secondo che è sollecitata o incontra degli oggetti che l'attraggono o la respingono, prova delle affezioni differenti. Che è essa dunque? Diremo forse che la nostra volontà, quando è retta, ignora ciò che deve cercare, ciò che deve evitare? Ma se lo sa, occorre che possieda una certa conoscenza, conoscenza che non potrebbe esistere senza la memoria e la intelligenza. O forse bisogna dare ascolto a chi pretende che la carità ignora ciò che fa, essa che non agisce alla leggera? Dunque, come è immanente l'intelligenza, è immanente anche la dilezione a quella memoria che ne è il principio, in cui si trova presente e nascosto ciò che possiamo raggiungere con l'atto del pensiero; perché prendiamo coscienza che anche queste due potenze sono nella memoria, quando con l'atto del pensiero prendiamo coscienza che comprendiamo qualcosa ed amiamo qualcosa: esse vi esistevano già, anche quando non vi pensavamo. E come è immanente la memoria, così è immanente la dilezione a questa intelligenza che prende forma nell'atto del pensiero: questo verbo vero lo diciamo interiormente, senza ricorrere ad alcuna lingua, quando diciamo ciò che sappiamo; perché senza il ricordo lo sguardo del nostro pensiero non ritornerebbe su una conoscenza, e senza l'amore non si prenderebbe cura di ritornarvi. Così la dilezione, che unisce, in una specie di relazione di paternità e di filiazione, la visione presente nella memoria e la visione del pensiero che prende forma da essa, se non possiede la conoscenza di ciò che deve desiderare, conoscenza che non può esistere senza la memoria e l'intelligenza, non saprebbe ciò che è giusto amare.

Profonda differenza tra la trinità dello spirito e la Trinità divina

22. 42. Quando queste tre potenze si trovano in una sola persona, come è il caso dell'uomo, qualcuno potrebbe dirci: "Queste tre potenze: memoria, intelligenza, amore appartengono a me, non a se stesse; non è per se stesse, ma è per me che compiono ciò che compiono, anzi sono io che agisco per mezzo di esse. Sono io infatti che ricordo con la memoria, che comprendo con l'intelligenza, che amo con l'amore; e quando volgo verso la mia memoria lo sguardo del pensiero e dico così nel mio cuore ciò che so e dalla mia scienza è generato un verbo vero, queste due cose sono mie, sia la conoscenza che il verbo. Infatti sono io che so e che dico nel mio cuore ciò che so. E quando con l'atto del pensiero scopro che nella mia memoria già comprendevo, già amavo qualcosa - intelligenza e amore che già erano nella memoria ancor prima che ne prendessi coscienza con il pensiero -, è la mia intelligenza e il mio amore che scopro nella mia memoria e sono io che comprendo e amo per mezzo di essi, non essi stessi. Così pure, quando il mio pensiero cerca un ricordo e vuole ritornare su ciò che aveva lasciato nella memoria, vederlo con l'intelligenza [269](#) e dirlo interiormente, è con la mia memoria che ricorda, è con la mia volontà che vuole, non con la sua memoria e con la sua volontà. Anche il mio amore, quando ricorda e comprende ciò che deve desiderare, ciò che deve evitare, ricorda con la mia, non con la sua memoria, e con la mia intelligenza, non con la sua, comprende tutto ciò che ama, comprendendolo". Tutto ciò si può esprimere in breve così: "Per mezzo di tutte queste tre potenze, sono io che ricordo, io che comprendo, io che amo, io che non sono né memoria, né intelligenza né amore, ma che li possiedo". Tutto ciò può dunque essere detto da una sola persona, che possiede queste tre potenze, ma che non è queste tre potenze. Invece in quella natura supremamente semplice, che è Dio, sebbene vi sia un solo Dio, vi sono tuttavia tre Persone: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo.

Analisi di questa differenza

23. 43. Una cosa è dunque la Trinità nella sua realtà stessa, altra cosa l'immagine della Trinità in una realtà diversa: è proprio a causa di questa immagine che ciò in cui si trovano queste tre

potenze è anche chiamato immagine, come si chiama immagine sia la tela che ciò che è dipinto sulla tela, ma è a causa della pittura che la ricopre che è chiamata immagine anche la tela. Ma in quella suprema Trinità, incomparabilmente superiore a tutte le cose, è tanto accentuata l'inseparabilità che, mentre una trinità di persone umane non si può chiamare un solo uomo, essa è detta ed è un solo Dio, e quella Trinità non è in un solo Dio, ma è un solo Dio [270](#). Ed ancora per quanto riguarda quella Trinità le cose non stanno come nella sua immagine, l'uomo, che sebbene possessa quelle tre potenze è una sola persona; ma vi sono tre Persone: il Padre del Figlio, il Figlio del Padre, lo Spirito Santo del Padre e del Figlio. Sebbene infatti la memoria dell'uomo - e particolarmente quella che non possiedono le bestie, cioè quella che contiene delle realtà intelligibili che non provengono dai sensi del corpo - presenti a suo modo, in questa immagine della Trinità, una somiglianza, incomparabilmente indegna certo, ma tuttavia non del tutto dissimile, del Padre; e così pure, sebbene l'intelligenza dell'uomo che è informata dalla memoria per mezzo dell'attenzione del pensiero, quando si dice ciò che si sa e si produce quel verbo del cuore che non appartiene ad alcuna lingua, presenti, malgrado la sua accentuata differenza, una certa somiglianza del Figlio; e sebbene l'amore dell'uomo, che procede dalla conoscenza e unisce la memoria e l'intelligenza - essendo comune alla potenza che svolge in qualche modo la funzione di padre e a quella che svolge la funzione di figlio, motivo per cui se ne deduce che non è né padre né figlio -, presenti, in questa immagine, una certa somiglianza, benché molto imperfetta, dello Spirito Santo, tuttavia, mentre in questa immagine della Trinità queste tre potenze non sono un solo uomo, ma appartengono ad un solo uomo, in questa suprema Trinità, di cui l'uomo è immagine, queste tre realtà non appartengono ad un solo Dio, ma sono un solo Dio ed esse sono tre Persone, non una sola. Ecco una cosa di certo meravigliosamente ineffabile o ineffabilmente meravigliosa: sebbene in questa immagine della Trinità vi sia una sola persona, invece nella suprema Trinità vi siano tre Persone, è più inseparabile quella Trinità di tre Persone, che questa di una sola. Perché in quella natura della divinità, o per meglio dire della deità, ciò che è, è, e quella divinità è immutabilmente e sempre uguale tra le Persone; non vi fu un tempo in cui non esistette o esistette in modo diverso, né vi sarà un tempo in cui non esisterà o esisterà in modo diverso.

Invece le tre potenze che sono nell'immagine imperfetta della Trinità, sebbene non siano separabili nello spazio, perché non sono dei corpi, lo sono tra loro ora in questa vita per grandezza. Infatti in esse non vi è alcuna massa corporea, nondimeno vediamo che in un uomo la memoria è più grande dell'intelligenza, in un altro vediamo il contrario; vediamo in un altro l'amore che sorpassa in grandezza queste due potenze, siano esse tra loro due uguali o non lo siano. E così accade che due di loro siano inferiori ad una sola, una sola alle altre due, o l'una all'altra, le più piccole alle più grandi. E quando, guarite dalla loro debolezza, saranno uguali tra loro, nemmeno allora questa realtà, che per mezzo della grazia è sottratta al mutamento, sarà uguale alla realtà immutabile per natura, perché mai la creatura può eguagliare il Creatore e il fatto stesso di venir guarita dalla sua debolezza sarà per essa un mutamento.

La conoscenza "attraverso uno specchio"

23. 44. Ma questa Trinità, che non è soltanto immateriale, ma anche supremamente inseparabile e veramente immutabile, quando verrà la visione *a faccia a faccia* che ci è promessa, la vedremo con molta maggiore chiarezza e certezza di quanto ora vediamo la sua immagine che noi siamo. Tuttavia coloro che vedono *attraverso* questo *specchio* e in questo *enigma* 271, come ci è concesso di vedere in questa vita, non sono coloro che percepiscono nel loro spirito queste tre potenze che abbiamo indicato nella nostra analisi, ma coloro che vedono il loro spirito come immagine, in modo da poter riferire ciò che vedono, in qualunque sia maniera, a colui di cui il loro spirito è immagine ed in modo da poter vedere, per congettura *per mezzo dell'immagine* che vedono contemplandola, Dio, perché non possono ancora vederlo *a faccia a faccia*. Infatti l'Apostolo non dice: "vediamo ora uno specchio", ma invece: "Vediamo *attraverso uno specchio*".

24. 44. Coloro dunque che vedono il loro spirito, come è possibile vederlo, ed in esso vedono questa trinità circa la quale ho discusso, come ho potuto, con molte analisi, ma che non credono e non comprendono 272 che essa è l'immagine di Dio, vedono lo specchio, ma tanto poco vedono colui che deve essere *ora veduto nello specchio* da non sapere nemmeno che lo specchio è uno specchio,

ossia l'immagine di lui. Se lo sapessero, forse avvertirebbero che questo Dio di cui lo spirito è lo specchio deve essere cercato attraverso questo specchio, deve essere visto in maniera imperfetta e provvisoria attraverso questo specchio, *con una fede sincera* 273 che purifica i cuori affinché possano vedere *a faccia a faccia* Colui che ora vedono *attraverso uno specchio* 274. Se disprezzano questa fede che purifica i cuori, l'intelligenza che acquisiscono della natura dello spirito umano attraverso queste sottilissime discussioni che altro risultato può conseguire se non la dannazione per testimonianza della loro stessa intelligenza? Non si darebbero tanto da fare in questa ricerca per giungere appena a qualche certezza se non fossero avvolti in queste tenebre che sono un castigo e non fossero onerati dal gravame del corpo corruttibile che pesa sull'anima 275. E perché ci è stato inflitto questo male, se non per il peccato? Per questo, una volta che la loro attenzione è stata richiamata sull'ampiezza di un male così grande, dovrebbero seguire l'Agnello 276 *che toglie il peccato del mondo* 277.

25. 44. Infatti, per coloro che appartengono a questo Agnello, fossero pure più tardi di ingegno di quelli di cui ho parlato, quando alla fine di questa vita vengono liberati dal corpo, le potenze invidiose perdono il diritto di trattenerli. L'Agnello che da esse è stato ucciso, mentre non doveva pagare alcun debito dovuto al peccato, non le ha volute vincere con la forza della sua potenza prima di vincerle con la giustizia del suo sangue. Perciò, liberi dal potere del diavolo 278, sono ricevuti dagli Angeli santi, liberati da tutti i mali ad opera del Mediatore di Dio e degli uomini, l'uomo Cristo Gesù 279; perché tutte le Scritture sono concordi, sia l'Antico che il Nuovo Testamento, l'Antico preannunciando Cristo, il Nuovo annunciandone la venuta, nel dire che *non esiste sotto il cielo altro nome per mezzo del quale gli uomini debbono essere salvati* 280. Purificati da ogni contagio di corruzione saranno collocati in luoghi tranquilli fino a quando non riprendano i loro corpi, ma corpi ormai incorruttibili, che siano un ornamento, non un peso. Perché è piaciuto al Creatore supremamente buono e sapiente che lo spirito dell'uomo, piamente sottomesso a Dio, possieda beatamente un corpo sottomesso e che la stessa beatitudine duri senza mai finire.

Nella visione vedremo senza più alcuna difficoltà, perché lo Spirito Santo non proceda come generato dal Padre e dal Figlio

25. 45. Là vedremo la verità senza alcuna fatica e ne fruiremo con piena chiarezza e certezza. Non cercheremo più nulla con lo spirito che si serve del raziocinio, ma con lo spirito che si apre alla contemplazione vedremo perché lo Spirito Santo non è il Figlio, benché proceda dal Padre. In quella luce non ci sarà più problema alcuno, ma quaggiù il mio tentativo mi è sembrato presentare tali difficoltà - e così senza alcun dubbio apparirà a coloro che mi leggeranno con intelligenza attenta - che, malgrado la promessa fatta nel secondo libro, di spiegare più avanti questo punto 281, ogni qualvolta nella creatura che siamo noi ho voluto scoprire qualche analogia con quel mistero, la pur piccola comprensione che potevo avere non ha trovato adeguata espressione nelle mie parole; sebbene abbia avuto la sensazione che anche questa mia comprensione sia stata più un tentativo che una riuscita. È vero che ho trovato in una sola persona umana un'immagine di quella suprema Trinità e, per meglio farla comprendere, ho voluto, in particolare nel libro IX, mostrare questi tre termini in una realtà soggetta al mutamento, mostrandoli separati anche da intervalli di tempo 282; ma queste tre potenze appartenenti alla stessa persona non hanno potuto, contrariamente alla nostra attesa umana, corrispondere alle tre Persone divine, come abbiamo dimostrato in questo libro XV.

26. 45. Inoltre in questa suprema Trinità che è Dio non ci sono intervalli di tempo che permettano di mostrare, o almeno di indagare, se prima sia nato il Figlio dal Padre e poi sia avvenuta da ambedue la processione dello Spirito Santo. La Sacra Scrittura ci dice infatti che egli è lo Spirito di ambedue 283. È di lui infatti che l'Apostolo dice: *Poiché siete figli di Dio, Dio ha mandato lo Spirito del Figlio suo nei vostri cuori* 284. È pure di lui che il Figlio medesimo dice: *Non siete voi che parlate, ma lo Spirito del Padre vostro che parla in voi* 285. E molti altri passi delle Sacre Scritture confermano che è del Padre e del Figlio lo Spirito indicato nella Trinità come persona dello Spirito Santo; è di lui che il Figlio medesimo dice ancora: *Colui che io vi mando da presso il Padre* 286; ed in un altro passo: *Colui che il Padre manderà in nome mio* 287. Che egli procede da ambedue ce lo insegnano i seguenti passi: il Figlio stesso dice: *Egli*

procede dal Padre 288; e d'altra parte, dopo la sua risurrezione dai morti e la sua apparizione agli Apostoli, alitò su di essi e disse: *Ricevete lo Spirito Santo 289*, per mostrare che lo Spirito procede anche da lui. È ancora lo Spirito Santo *la virtù che usciva da lui*, come si legge nel Vangelo, *e guariva tutti 290*.

Il Signore Gesù diede lo Spirito Santo come Dio e lo ricevette come uomo

26. 46. Per quale motivo, dopo la sua risurrezione, Cristo ha dato una prima volta lo Spirito Santo sulla terra 291 e poi lo ha mandato dal cielo 292? Perché, ritengo, con questo dono viene diffusa nei nostri cuori la carità 293 con la quale amiamo Dio e il prossimo, secondo quei due precetti dai quali *dipendono tutta la Legge ed i Profeti 294*. Volendo significare ciò, il Signore Gesù ha dato due volte lo Spirito Santo, una volta sulla terra per significare l'amore del prossimo, una seconda volta dal cielo per significare l'amore di Dio. Forse si potrà dare un'altra spiegazione di questa duplice donazione dello Spirito Santo, ma ciò di cui non dobbiamo dubitare è che lo Spirito che è stato dato, quando Gesù alitò sugli Apostoli, è lo stesso di cui si tratta nelle parole che Gesù pronunciò subito dopo: *Andate, battezzate le genti nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo 295*, testo che è la più espressa rivelazione della Trinità 296. È lui dunque che è stato dato anche dal cielo nel giorno della Pentecoste 297, cioè dieci giorni dopo l'ascensione del Signore. Come dunque non sarebbe Dio Colui che dà lo Spirito Santo? Anzi, che grande Dio è Colui che dà Dio? Nessuno dei suoi discepoli infatti ha dato lo Spirito Santo. Pregavano perché egli venisse in coloro ai quali imponevano le mani, ma non lo davano loro stessi. Questo costume lo osserva ancora oggi la Chiesa nei suoi ministri. Infine anche Simon Mago, offrendo denaro agli Apostoli, non dice: "Date anche a me questo potere" di dare lo Spirito Santo, ma invece: *Datemi il potere che ogni uomo al quale imporrò le mani, riceva lo Spirito Santo 298*. Perché nemmeno la Scrittura aveva detto prima: "Vedendo Simone che gli Apostoli davano lo Spirito Santo", ma aveva detto: *Ora Simone vedendo che lo Spirito Santo veniva dato per mezzo dell'imposizione delle mani degli Apostoli 299*. Ecco perché lo stesso Signore Gesù non solo dette lo Spirito Santo in quanto Dio, ma anche lo ricevette in quanto uomo; per questo la Scrittura lo

dice pieno di grazia 300. Ed in maniera più chiara sta scritto di lui negli Atti degli Apostoli: *Perché Dio lo unse con lo Spirito Santo* 301. Non lo unse certo con un olio visibile, ma con il dono della grazia significata dall'unguento visibile, crisma con cui la Chiesa unge i battezzati. E senza dubbio Cristo non è stato unto con lo Spirito Santo quando lo Spirito discese su di lui, appena battezzato, sotto forma di colomba 302; infatti in quel giorno egli ha voluto prefigurare il suo Corpo, cioè la sua Chiesa, nella quale si riceve lo Spirito Santo in particolar modo battezzandosi 303. Ma bisogna comprendere che Cristo è stato unto con questa mistica e invisibile unzione, nello stesso momento in cui *il Verbo di Dio si è fatto carne* 304, cioè nel momento in cui la natura umana senza alcun merito precedente di opere buone, è stata unita al Dio Verbo nel seno della Vergine, in modo da divenire con lui una sola persona. Per questo confessiamo che Cristo è nato dallo Spirito Santo e dalla Vergine Maria. È infatti assolutamente ridicolo il credere che Cristo avesse già trent'anni (a tale età infatti fu battezzato da Giovanni 305) quando ricevette lo Spirito Santo, ma venne a quel battesimo assolutamente senza alcun peccato e dunque non privo dello Spirito Santo. Se infatti dello stesso Giovanni, suo servo e precursore, è scritto che *sarà pieno di Spirito Santo fin dal seno di sua madre* 306, perché sebbene generato da un padre, una volta formato nel seno, ricevette lo Spirito Santo, che cosa dobbiamo pensare e credere del Cristo uomo, la cui stessa carne non fu concepita in maniera carnale, ma spirituale 307? Inoltre, quando la Scrittura dice di lui che ricevette dal Padre la promessa dello Spirito Santo e che lo ha diffuso 308, viene messa in evidenza la sua duplice natura, cioè quella umana e quella divina; ricevette come uomo, diffuse come Dio. Noi possiamo certo ricevere questo dono secondo la nostra capacità, ma non possiamo diffonderlo sugli altri; ma perché questa effusione avvenga invociamo su di loro Dio, che può fare questo dono.

Lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio, ma "primariamente" dal Padre

26. 47. Chiedersi se, quando il Figlio è nato, era già avvenuta la processione dello Spirito Santo dal Padre o se invece non era ancora avvenuta e, una volta nato il Figlio 309, lo Spirito Santo procedette

dal Padre e dal Figlio, è cosa che può forse avere un senso, là dove non esiste affatto il tempo? Là dove il tempo entra in gioco abbiamo invece potuto chiederci se è la volontà per prima che procede dallo spirito umano per cercare ciò che, una volta trovato, si chiama prole; perché una volta nata e generata questa, la volontà riceve la sua perfezione, riposandosi nel suo fine, in modo che quello che era stato desiderio della volontà che cerca, divenga amore della volontà che fruisce, amore che ormai procede dall'uno e dall'altra, cioè dallo spirito che genera e dalla conoscenza generata, essendo questi due in una specie di relazione di paternità e di filiazione. Ma non si possono più porre assolutamente simili domande a proposito di una realtà dove nulla incomincia nel tempo, per compiersi nel tempo che viene dopo. Di conseguenza colui che può comprendere la generazione intemporale del Figlio dal Padre, intenda la processione intemporale dello Spirito Santo da ambedue. E chi può comprendere da queste parole del Figlio: *Come il Padre ha in sé la vita, così ha dato al Figlio di avere la vita in sé* [310](#) che il Padre ha dato la vita al Figlio non come a un essere che esistesse già senza avere la vita, ma che lo ha generato al di fuori del tempo in modo che la vita che il Padre ha dato al Figlio generandolo sia coeterna alla vita del Padre che glie l'ha data; questi comprenda, dico, che come il Padre ha in se stesso anche la proprietà di essere principio della processione dello Spirito Santo, ha dato ugualmente al Figlio di essere principio della processione del medesimo Spirito Santo, processione fuori del tempo nell'uno e nell'altro caso, e comprenda che è stato detto che lo Spirito Santo procede dal Padre [311](#) perché si intenda che l'essere anche il Figlio principio della processione dello Spirito Santo, proviene al Figlio dal Padre. Se infatti tutto ciò che il Figlio ha, lo riceve dal Padre, riceve anche dal Padre di essere anch'egli principio da cui procede lo Spirito Santo. Ma ci si guardi bene dal pensare che esista qui il tempo, in cui si distingue un prima e un poi, perché qui non esiste affatto il tempo. Come, allora, non sarebbe il colmo dell'assurdità il dire che lo Spirito Santo è il Figlio delle due altre Persone, dato che se è per generazione che il Padre comunica al Figlio la sua essenza senza inizio di tempo, senza alterazione di natura, è per processione che il Padre e il Figlio comunicano allo Spirito Santo la loro essenza senza alcun inizio di tempo, senza alcuna alterazione di natura? Se dunque non diciamo che lo Spirito Santo è generato, non osiamo tuttavia dire che è ingenerato, per timore che questa parola faccia supporre che ci sono

due padri nella Trinità, o due persone che non hanno origine da un'altra. Solo il Padre infatti non ha origine da un'altra Persona, perciò solo lui è chiamato ingenerato, non nella Scrittura, ma nel linguaggio usuale di coloro che trattano di un così grande mistero e si sono espressi come hanno potuto 312. Il Figlio invece è nato dal Padre, e lo Spirito Santo procede, primariamente, dal Padre, e per il dono che il Padre ne fa al Figlio senza alcun intervallo di tempo, dal Padre e dal Figlio insieme 313. Si direbbe che lo Spirito Santo è Figlio del Padre e del Figlio, se - cosa che respinge spontaneamente il buonsenso - lo avessero ambedue generato. Non è dunque generato dal Padre e dal Figlio lo Spirito di tutti e due, ma procede dall'uno e dall'altro.

È difficile distinguere tra "generazione" e "processione"

27. 48. Ma, poiché in quella coeterna, uguale, incorporea ineffabilmente immutabile e indivisibile Trinità è estremamente difficile distinguere la generazione dalla processione, basti frattanto per coloro che non riescono ad elevarsi a più grandi altezze ciò che su questo argomento abbiamo detto in un Sermone che pronunciammo davanti al popolo cristiano e che poi abbiamo scritto. Fra le altre cose, infatti, avendo insegnato, basandomi sulle testimonianze delle Sacre Scritture, che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio: *Se dunque, dicevo, lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio perché il Figlio dice: "Lo Spirito procede dal Padre" 314? Per quale motivo, ritieni, se non perché il Figlio è solito riferire anche ciò che è suo a colui dal quale ha origine? Ecco perché dice: La mia dottrina non è mia, ma di colui che mi ha mandato 315. Se qui dunque s'intende come sua la dottrina che pur dichiara non sua ma del Padre, quanto più si deve intendere come procedente anche da lui lo Spirito Santo nel testo dove dice che procede dal Padre senza dire: "non procede da me"? Da colui dal quale riceve di essere Dio (è infatti Dio da Dio), da lui riceve pure di essere, anche lui, principio da cui procede lo Spirito Santo; e per questo che lo Spirito proceda anche dal Figlio come procede dal Padre, il Figlio lo riceve dal Padre stesso. Così comprendiamo anche in quale modo, per quanto, deboli come siamo, possiamo comprenderlo, perché non si dica che lo Spirito Santo è nato, ma piuttosto che procede; per il fatto che, se si dicesse che anche lui è*

Figlio, sarebbe figlio di tutte e due le altre Persone, ciò che sarebbe un grandissimo assurdo. Nessuno infatti è figlio di due persone se non avendole come padre e madre. Ma sia lungi da noi l'idea di immaginare tra Dio Padre e Dio Figlio un rapporto simile. Perché anche nell'ordine umano il figlio non procede nel medesimo tempo dal padre e dalla madre, ma quando procede dal padre nella madre, allora non procede dalla madre, e quando procede dalla madre alla luce di questo mondo, allora non procede dal padre. Ora lo Spirito Santo non procede dal Padre nel Figlio e poi dal Figlio per santificare la creatura, ma procede dall'uno e dall'altro simultaneamente, benché sia il Padre che ha dato al Figlio di essere, come lo è egli stesso, principio da cui procede lo Spirito. Nemmeno possiamo infatti dire che lo Spirito Santo non sia vita, dato che è vita il Padre, è vita il Figlio; di conseguenza, come il Padre, che ha la vita in se stesso, ha dato anche al Figlio di avere la vita in se stesso, così gli ha dato che la vita proceda da lui, Figlio, come procede anche da lui, Padre 316. Ho trascritto qui le parole del mio sermone, ma allora parlavo ai credenti, non a coloro che non credono.

Bisogna però attenersi alla regola della fede, e pregare e cercare e vivere bene per capire

27. 49. Ma se alcuni non arrivano a contemplare questa immagine né a vedere nel loro spirito quanto sono reali queste tre potenze, che non sono tre persone, bensì possesso tutte e tre di una sola persona umana; perché circa la somma Trinità di Dio non credono a quello che si trova nei Libri sacri invece di reclamare una spiegazione evidente che non è alla portata dell'intelligenza umana, che è tarda e debole? E dopo che avranno creduto fermissimamente alle Scritture sante come a testimoni veracissimi, s'industrino con la preghiera, con lo studio, con la vita retta, di capire, cioè di vedere con lo spirito, per quanto è possibile, quanto ritengono per fede. Chi glielo impedirà? Anzi, chi non li esorterà a farlo? Se tuttavia ritengono di dover negare questi misteri, perché i loro spiriti ciechi non li possono vedere, bisognerebbe pure che i ciechi dalla nascita negassero che esiste il sole. *La luce dunque risplende nelle tenebre 317*; se le tenebre non riescono a comprenderla, si lascino illuminare dapprima dal dono di Dio per aver la fede, ed incomincino ad essere luce in confronto a coloro che non hanno la fede e, gettato questo

fondamento, si elevino per vedere quelle cose che credono, affinché un giorno le possano vedere. Vi sono infatti delle cose che si credono senza la speranza di non poterle mai vedere. Non si vedrà una seconda volta Cristo in croce, ma se non si crede che quello è un fatto accaduto ed è stato visto, senza tuttavia che si possa sperare che si riproduca e lo si veda di nuovo, non si giunge a Cristo, come lo si deve vedere eternamente. Invece per quanto concerne quella suprema, ineffabile, immateriale, immutabile natura che, in qualche modo, deve essere vista con l'intelligenza, non vi è nulla, purché lo si faccia sotto la direzione della regola della fede, su cui lo sguardo dello spirito si possa meglio esercitare di ciò che nella natura umana è superiore agli altri animali, è superiore anche alle altre parti dell'anima umana, voglio dire lo spirito: esso cui è accordata una certa visione delle cose invisibili, che come da un tribunale interiore che presiede con onore riceve tutte le conoscenze che gli stessi sensi del corpo sottomettono al suo giudizio; esso non ha nulla di superiore cui debba sottomissione ed obbedienza, eccetto Dio.

Agostino indica la differenza tra generazione e processione nel modo diverso di procedere del verbo e dell'amore: l'amore non procede come immagine, ma come appetito o fruizione

27. 50. Ma tra le molte cose che ho detto, oso professare di non aver detto nulla che sia degno di quella suprema ed ineffabile Trinità, ma piuttosto confessare che la mirabile conoscenza di Dio ha superato la mia debolezza e che non ho potuto elevarmi fino ad essa 318. O tu, anima mia, dove ti senti di essere, dove giaci, dove stai, in attesa che Colui che si è fatto propizio a tutte le tue iniquità guarisca le tue infermità 319? Senza dubbio riconosci di essere in quella locanda in cui il Samaritano condusse colui che trovò semivivo con il corpo coperto di numerose ferite inflittele dai ladroni 320. E tuttavia tu hai visto molte verità, non con quegli occhi che vedono i corpi colorati, ma con quelli per i quali pregava colui che diceva: *I miei occhi vedano la giustizia* 321. Sì, tu hai visto molte verità, e le hai distinte da quella luce che ti ha illuminato per fartele vedere; eleva ora gli occhi verso quella luce e fissali su di essa, se puoi. Così infatti vedrai che differenza vi sia tra la nascita

del Verbo e la processione del Dono di Dio, differenza per cui il Figlio unigenito ha detto che lo Spirito Santo [322](#) non è generato dal Padre (altrimenti sarebbe suo fratello) ma ne procede. Per questo, essendo lo Spirito di ambedue come comunione consustanziale dell'uno e dell'altro, non si dice - sarebbe sacrilegio il dirlo - che è figlio di tutti e due. Ma per vedere chiaramente e perspicuamente questo mistero, tu non puoi fissare là il tuo sguardo; lo so, non lo puoi. Dico il vero, lo dico a me stesso; so ciò che non posso. Ma quella luce ti ha fatto vedere in te quelle tre potenze, in cui puoi riconoscere te come l'immagine di quella stessa suprema Trinità che sei ancora incapace di contemplare tenendo fisso su di essa il tuo sguardo. Essa ti ha fatto vedere che c'è in te un verbo vero, quando è generato dalla tua scienza, cioè quando diciamo ciò che sappiamo, sebbene non pronunciamo né pensiamo alcuna parola comprensibile di alcuna lingua umana, ma invece il nostro pensiero prende forma da ciò che sappiamo e nello sguardo di colui che pensa l'immagine della conoscenza è esattamente simile a quella contenuta nella memoria, essendo questi due termini, come generante e come prole, uniti dalla volontà o dilezione che costituisce il terzo termine. Ma che questa volontà proceda dalla conoscenza (nessuno infatti vuole ciò di cui ignora totalmente la natura e la qualità) senza essere tuttavia l'immagine della conoscenza e che perciò in questa realtà intelligibile sia suggerita una certa differenza tra nascita e processione, perché non è la stessa cosa vedere con il pensiero e desiderare o anche fruire con la volontà, lo vede e lo discerne chi lo può. L'hai potuto anche tu, sebbene non abbia potuto e non possa spiegare con linguaggio adeguato ciò che tra le nebbie delle immagini corporee, che non cessano di addensarsi sul pensiero umano, hai solo intravisto. Ma quella luce che non è ciò che sei tu, ti ha anche mostrato che una cosa sono le immagini incorporee dei corpi, altra cosa la verità che, respingendo queste immagini, attingiamo con l'intelligenza; queste certezze ed altre simili quella luce ha mostrato ai tuoi occhi interiori. Perché dunque non puoi vedere questa verità stessa tenendovi fisso lo sguardo se non a motivo della sua debolezza? E quale la causa di questa debolezza, se non, certo, l'iniquità? Chi dunque guarisce tutte le tue infermità, se non Colui che è propizio riguardo a tutte le tue iniquità [323](#)? Perciò è meglio che finalmente concluda questo libro con una preghiera piuttosto che con una discussione.

Pregiera - Conclusione e preghiera finale

28. 51. Signore nostro Dio, crediamo in te, Padre e Figlio e Spirito Santo. Perché la Verità non avrebbe detto: *Andate, battezzate tutte le genti nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo* 324, se Tu non fossi Trinità. Né avresti ordinato, Signore Dio, che fossimo battezzati nel nome di chi non fosse Signore Dio. E una voce divina non avrebbe detto: *Ascolta Israele: Il Signore Dio tuo è un Dio Unico* 325, se Tu non fossi Trinità in tal modo da essere un solo Signore e Dio. E se Tu fossi Dio Padre e fossi pure il Figlio tuo Verbo, Gesù Cristo, e il Vostro Dono lo Spirito Santo, non leggeremmo nelle Sacre Scritture: *Dio ha mandato il Figlio suo* 326, né Tu, o Unigenito, diresti dello Spirito Santo: *Colui che il Padre manderà in mio nome* 327 e: *Colui che io manderò da presso il Padre* 328. Dirigendo la mia attenzione verso questa regola di fede, per quanto ho potuto, per quanto tu mi hai concesso di potere, ti ho cercato ed ho desiderato di vedere con l'intelligenza ciò che ho creduto, ed ho molto disputato e molto faticato. Signore mio Dio, mia unica speranza, esaudiscimi e fa' sì che non cessi di cercarti per stanchezza, ma cerchi sempre la tua faccia con ardore 329. Dammi Tu la forza di cercare, Tu che hai fatto sì di essere trovato e mi hai dato la speranza di trovarti con una conoscenza sempre più perfetta. Davanti a Te sta la mia forza e la mia debolezza: conserva quella, guarisci questa. Davanti a Te sta la mia scienza e la mia ignoranza; dove mi hai aperto, ricevimi quando entro; dove mi hai chiuso, aprimi quando busso. Fa' che mi ricordi di te, che comprenda te, che ami te. Aumenta in me questi doni, fino a quando Tu mi abbia riformato interamente. So che sta scritto: *Quando si parla molto, non manca il peccato* 330, ma potessi parlare soltanto per predicare la tua parola e dire le tue lodi! Non soltanto eviterei allora il peccato, ma acquisterei meriti preziosi, pur parlando molto. Perché quell'uomo di cui Tu fosti la felicità non avrebbe comandato di peccare al suo vero figlio nella fede, quando gli scrisse: *Predica la parola, insisti a tempo e fuori tempo* 331. Non si dovrà dire che ha molto parlato colui che non taceva la tua parola, Signore, non solo a tempo, ma anche fuori tempo? Ma non c'erano molte parole, perché c'era solo il necessario. Liberami, o mio Dio, dalla moltitudine di parole di cui soffro nell'interno della mia anima misera alla tua presenza e che si

rifugia nella tua misericordia. Infatti non tace il pensiero, anche quando tace la mia bocca. Se almeno non pensassi se non ciò che ti è grato, certamente non ti pregherei di liberarmi dalla moltitudine di parole. Ma molti sono i miei pensieri, tali quali Tu sai che sono i *pensieri degli uomini*, cioè *vani* 332. Concedimi di non consentirvi e, anche quando vi trovo qualche diletto, di condannarli almeno e di non abbandonarmi ad essi come in una specie di sonno. Né essi prendano su di me tanta forza da influire in qualche modo sulla mia attività, ma almeno siano al sicuro dal loro influsso i miei giudizi, sia al sicuro la mia coscienza, con la tua protezione. Parlando di Te un sapiente nel suo libro, che si chiama Ecclesiastico, ha detto: *Molto potremmo dire senza giungere alla meta, la somma di tutte le parole è: Lui è tutto* 333. Quando dunque arriveremo alla tua presenza, cesseranno queste *molte parole* che *diciamo senza giungere a Te*; Tu resterai, solo, *tutto in tutti* 334, e senza fine diremo una sola parola, lodandoti in un solo slancio e divenuti anche noi una sola cosa in Te. Signore, unico Dio, Dio Trinità, sappiano essere riconoscenti anche i tuoi per tutto ciò che è tuo di quanto ho scritto in questi libri. Se in essi c'è del mio, siimi indulgente Tu e lo siano i tuoi. Amen.

1 - Eccli 25, 16.

2 - Cf. Sap 14, 21.22.30; 1, 1.

3 - Cf. Sap 9, 13-16; Girolamo, *In Hiez.* 13, 42; *Epp.* 53, 9, 2; 57, 12, 4; Cicerone, *Acad.* 2, 23, 74.

4 - Cf. Agostino, *De b. vita* I, 2-4: NBA, III/1; Eccli 25, 3.

5 - Sap 14, 30.

6 - Cf. Gn 6, 7; Es 20, 5; Rm 9, 14-18.

7 - Cf. Agostino, *De imm. animae* 8, 14: NBA, III/1.

8 - Sal 16, 8; 35, 8.

9 - Es 20, 5.

10 - Gn 6, 7.

11 - Rm 1, 19-21.

12 - Es 3, 14.

13 - 1 Tm 6, 16.

14 - Gc 1, 17.

15 - Sal 101, 27-28; Eb 1, 12.

16 - Cf. Gn 1, 21.

17 - Cf. Mt 5, 8; Rm 12, 2; Ef 4, 23.

18 - Cf. Col 2, 3.

19 - Cf. 1 Cor 1, 13-23; Gv 3, 3-5; 1 Pt 1, 23; 2 Cor 13, 4; Fil 2, 6; Mt 28, 5.

20 - 1 Cor 2, 2-3.

21 - 1 Cor 3, 1-2.

22 - Cf. Is 7, 9.

23 - Cf. Agostino, *C. Acad.* 3, 12, 27: NBA, III/1; *Serm. D.ni in monte* 1, 3: NBA, X/2; *Retract.* 1, 1, 9: NBA, II.

24 - Rm 4, 13.

25 - Cf. Eccli 25, 12-23.

26 - Cf. Eccli 25, 14-16.

27 - Cf. Tt 1, 1.

28 - Sal 104, 4; 1 Cr 16, 11.

29 - Cf. Eccle 8, 17.

30 - Cf. 1 Cor 7, 7.

31 - Sal 62, 7.

32 - Sal 1, 2.

33 - Fil 3, 15-16.

34 - Rm 4, 21; cf. Gv 17, 12.

35 - Cf. Eccli 25, 2.

36 - Gv 13, 34; 1 Gv 5, 3; 1 Tm 1, 5.

37 - Cf. 1 Cor 10, 33; Gal 1, 10.

38 - 1 Gv 5, 7.

39 - Cf. Sal 2, 7; 109, 3; At 13, 33; Eb 1, 5; 5, 5.

40 - Cf. Mt 10, 20; Gal 4, 6.

- 41 - Cf. Mt 3, 16; Mc 1, 9.10; Lc 3, 21.22; Gv 1, 32.
- 42 - At 2, 2-4.
- 43 - Mc 1, 11.
- 44 - Mt 17, 5.
- 45 - Gv 12, 28.
- 46 - Cf. 1 Gv 5, 7; Agostino, *De praed. Sanct.* 8, 13: NBA, XX.
- 47 - Cf. Mt 3, 17; Mc 1, 11; 9, 6; Lc 3, 22; Gv 1, 32.
- 48 - Mt 3, 16; Mc 1, 10.
- 49 - Cf. Gv 1, 14; 1 Gv 4, 2.
- 50 - Sap 6, 25.
- 51 - Fil 3, 12.
- 52 - Fil 3, 13.
- 53 - Fil 3, 14.
- 54 - Cf. Mt 7, 7-8; Lc 11, 9-10.
- 55 - Gv 1, 1.
- 56 - Gv 1, 14.
- 57 - Gv 1, 2-3.
- 58 - 1 Gv 5, 20.
- 59 - 1 Tm 6, 16.
- 60 - *Ibid.*
- 61 - Eb 12, 8.
- 62 - 1 Cor 1, 24.

63 - Eccli 24, 8.

64 - 1 Tm 6, 14-16.

65 - 1 Tm 6, 16.

66 - Sal 71, 18; 1 Tm 6, 14-16.

67 - Gv 5, 19.

68 - Gv 5, 21.

69 - 1 Cor 8, 6.

70 - Gv 1, 3.

71 - Rm 11, 36.

72 - Rm 11, 35-36.

73 - 1 Cor 8, 6.

74 - Gv 1, 3.

75 - Fil 2, 6.

76 - 1 Cor 11, 3.

77 - Sal 81, 6.

78 - Cf. Ambrogio, *De Spir. Sancto* 3, 19, 18.

79 - Rm 1, 25.

80 - Gal 5, 13.

81 - Dt 6, 13; 10, 20; Mt 4, 10; Lc 4, 8.

82 - Fil 3, 3.

83 - 1 Cor 6, 19.

84 - 1 Cor 6, 15.

85 - 1 Cor 6, 20.

86 - 1 Tm 2, 5.

87 - Gv 14, 28; cf. Ilario, *De Synodis* 11.

88 - Fil 2, 7.

89 - Fil 2, 6.

90 - 1 Tm 2, 5.

91 - Gv 1, 3.

92 - Gal 4, 4.5.

93 - Gn 1, 26; cf. Sap 2, 23; Eccli 17, 1.

94 - Cf. Cicerone, *Orat. part.* 7, 23; *De orat.* 3, 45, 177.

95 - 1 Cor 15, 28.

96 - *Ibid.*

97 - *Ibid.*

98 - 1 Cor 15, 24.

99 - Cf. Fil 2, 7.

100 - Gv 14, 28.

101 - 1 Cor 15, 26.27.

102 - Fil 3, 20-21.

103 - 1 Cor 15, 24.

104 - *Ibid.*

105 - 1 Cor 15, 25.

106 - Sal 111, 8.

107 - Mt 11, 27; cf. Lc 10, 22.

108 - Cf. Eb 1, 14; 2, 2.

109 - Ct 1, 10-11.

110 - Col 3, 3-4.

111 - 1 Cor 13, 12.

112 - 1 Gv 3, 2.

113 - Es 3, 14.

114 - Gv 17, 3.

115 - 1 Cor 4, 5.

116 - Cf. 1 Gv 2, 8; Rm 8, 21.

117 - Sal 5, 5.

118 - Cf. 1 Tm 2, 5; 1 Cor 13, 12.

119 - Rm 8, 24-25.

120 - Ct 1, 11.

121 - Sal 15, 11.

122 - Gv 14, 8.

123 - Gv 14, 9.

124 - Gv 14, 10.

125 - 2 Cor 5, 6-7.

126 - At 15, 9.

127 - Mt 5, 8.

128 - Sal 90, 16.

129 - Gv 14, 8.

130 - Gv 10, 30.

131 - Sal 15, 11.

132 - Gv 14, 17; 16, 13.

133 - Cf. Gn 1, 26; 9, 6; Is 47, 8; Sap 2, 23.

134 - Gv 14, 15-17.

135 - 1 Cor 2, 15.

136 - Gv 14, 16.

137 - Gv 16, 13.

138 - 1 Cor 2, 11.

139 - Gv 16, 6-7.

140 - Fil 2, 7.

141 - Gv 14, 28.

142 - Gv 20, 17.

143 - Gv 14, 21.

144 - Gv 10, 30.

145 - 1 Cor 15, 24.

146 - Gv 14, 22-23.

147 - Gv 14, 17.

148 - Gv 14, 16.

149 - 1 Cor 15, 24.

150 - Gv 16, 22.

151 - Lc 10, 39.

152 - Lc 10, 42.

153 - 1 Cor 13, 12; 15, 28.

154 - Rm 8, 26.

155 - Sal 26, 4.

156 - 1 Cor 15, 24; 1 Tm 2, 5.

157 - Rm 8, 34; Eb 7, 25; 8, 6; 9, 15; 12, 24; Gal 3, 20.

158 - 1 Cor 15, 27.

159 - Rm 8, 34; Eb 7, 25.

160 - Is 35, 10; 51, 11.

161 - Gv 16, 25.

162 - Gv 16, 26-28.

163 - Rm 8, 32.

164 - Gv 14, 28.

165 - Fil 2, 7.

166 - Mt 12, 32.

167 - Lc 11, 20.

168 - Is 61, 1; Lc 4, 18-19.

169 - Cf. Is 48, 16; Gv 3, 17; 5, 23; 7, 16; 10, 36; 16, 28; Gal 4, 4; Lc 4, 18.

170 - Fil 2, 6-7; Gv 1, 3.

171 - Gv 10, 30.

172 - Gv 6, 38.

173 - Gv 5, 26.

174 - Mt 26, 38-39; Mc 14, 36; Lc 22, 42.

175 - 1 Gv 5, 20.

176 - Fil 2, 8.

177 - Gv 16, 15.

178 - Gv 17, 10.

179 - Gv 7, 16.

180 - Mc 13, 32.

181 - Gn 22, 12.

182 - Cf. Gn 22, 1-2.

183 - Gv 15, 15.

184 - Gv 16, 12.

185 - Mc 13, 32.

186 - 1 Cor 2, 2.

187 - 1 Cor 3, 1.

188 - 1 Cor 2, 6.

189 - Cf. Stazio, *Theb.* 12, 234; Columella, *De re rust.* 2, 2, 9; Palladio, *Opus agr.* 6, 3, 1.

190 - Cf. 1 Cor 14, 6.

191 - Prv 8, 25.

192 - Sal 109, 3.

193 - Prv 8, 22.

194 - Gv 14, 6.

195 - Ap 1, 5; Col 1, 18.

196 - Gv 8, 25.

197 - Gn 1, 1; At 14, 14.

198 - Sal 18, 6.

199 - Col 1, 15-18.

200 - Rm 8, 30.

201 - Rm 4, 5.

202 - Rm 3, 26.

203 - Mt 20, 23.

204 - Gv 10, 30.

205 - 1 Gv 5, 7; 1 Cor 12, 4-6; cf. Ambrogio, *De fide* 4, 6, 68; Agostino, *De praed. Sanct.* 8, 14: NBA, XX.

206 - Gv 16, 7.

207 - Gv 14, 25-26.

208 - Mt 20, 23.

209 - Gv 16, 15.

210 - Gv 12, 47.

211 - Mt 20, 23; Gv 12, 47.

212 - Gv 12, 48.

213 - Gv 12, 49-50.

- 214 - Gv 5, 36; 14, 31.
- 215 - Gv 1, 14-18; 3, 16-18; 1 Gv 4, 9.
- 216 - Gv 5, 26.
- 217 - Cf. 1 Gv 5, 20.
- 218 - Gv 12, 48.
- 219 - Gv 12, 50.
- 220 - Gv 12, 47-48.
- 221 - Gv 7, 16.
- 222 - Gv 7, 16.
- 223 - Gv 12, 44.
- 224 - Gv 14, 1.
- 225 - Gv 10, 30.
- 226 - Gv 12, 44.
- 227 - Mt 20, 23.
- 228 - Gv 12, 47.
- 229 - 2 Tm 4, 1.
- 230 - 1 Cor 2, 8.
- 231 - Cf. Ilario, *Ad. Const., fragm.* 6.
- 232 - 2 Cor 13, 4.
- 233 - Mt 25, 31-32.
- 234 - Zc 12, 10.
- 235 - At 10, 42; 2 Tm 4, 1; 1 Pt 4, 5.

236 - Mt 5, 8.

237 - 1 Cor 13, 12; Mt 6, 1; 5, 12; Lc 6, 35.

238 - 1 Cor 15, 28.

239 - Gv 14, 21.

240 - Fil 2, 7.

241 - Mt 25, 31.

242 - Gv 12, 47.

243 - Gv 8, 50.

244 - Gv 5, 22.

245 - Gv 5, 26.

246 - Fil 2, 9.

247 - Fil 2, 8-11.

248 - Gv 5, 24.

249 - Gv 5, 25.

250 - Gv 5, 26.

251 - Gv 5, 27.

252 - Gv 5, 28.

253 - Gv 5, 28-29.

254 - Dn 12, 2; Mt 25, 46; Gv 5, 29.

255 - Gv 17, 3.

256 - Sal 72, 1.

257 - Ap 1, 7.

258 - Mt 19, 17; Mc 10, 18; Lc 18, 19.

259 - Mt 12, 35; Lc 6, 45.

260 - Sal 26, 4.

261 - Gv 19, 37.

262 - Mt 19, 17.

263 - 1 Cor 13, 12.

264 - Gv 3, 2.

265 - Sal 26, 4.

266 - Gv 14, 21.

267 - Mt 5, 8.

268 - Mt 25, 32.37.

269 - Mt 25, 41.

270 - Mt 25, 34.

271 - Mt 25, 46.

272 - Gv 17, 3.

273 - Gv 17, 24.

274 - Mt 24, 45.

275 - Sal 30, 21.

276 - Sal 111, 7.

277 - Lc 18, 19; Mt 19, 17; Mc 10, 18.

278 - Gv 1, 3.

1 - 1 Tm 6, 16.

2 - Cf. Rm 1, 18-25.

3 - Sal 5, 13.

4 - Cf. 2 Tm 3, 16.

5 - Cf. Eccli 22, 22-23; 34, 16; Mic 3, 5.

6 - Cf. Cicerone, *De rep.* 4, *fragm.* 10, 12; *De fin. bon. mal.* 5, 22, 61; Agostino, *Serm. D.ni in monte* 2, 1, 1: NBA, X/2.

7 - Sal 140, 5.

8 - Cf. *supra*, 1, 7, 14; 1, 8, 15; Fil 2, 6-7.

9 - Gv 10, 30.

10 - Fil 2, 6.

11 - Gv 14, 28.

12 - Gv 5, 22.

13 - Gv 5, 27.

14 - Gv 5, 26.

15 - Gv 5, 19.

16 - Mt 14, 25-26; Mc 6, 48; Gv 9, 6-7.

17 - Gv 5, 19.

18 - Cf. Gv 6, 46.

19 - Gv 5, 19.

20 - *Ibid.*

21 - Fil 2, 7.

22 - Cf. Ilario, *De Trin.* 9, 54-56.

23 - Gv 7, 16.

24 - Cf. Gv 5, 26; 11, 25; 14, 6; 1 Gv 5, 11-20.

25 - Gv 5, 26.

26 - Fil 2, 7.

27 - Gv 16, 13-15.

28 - Gv 7, 16.

29 - Gv 16, 13.

30 - Gv 16, 14.

31 - Gv 16, 15.

32 - Gv 15, 26.

33 - Gv 5, 19.

34 - Gv 16, 13.

35 - Cf. *infra*, 15, 15, 25.

36 - Gv 17, 1.

37 - Gv 16, 15.

38 - Gv 17, 4.

39 - Cf. Gv 12, 23; 17, 5-24.

40 - Cf. Gv 16, 28; Is 48, 16.

41 - Gv 14, 26.

42 - Gv 16, 7.

43 - Gv 16, 28.

44 - Gv 1, 10-11.

45 - Ger 23, 24.

46 - Sap 8, 1.

47 - Sal 138, 8.

48 - Sal 138, 7.

49 - Gal 4, 4-5.

50 - 1 Gv 5, 4.

51 - Gv 3, 6; 16, 28.

52 - Lc 1, 34-35.

53 - Mt 1, 18.

54 - Is 48, 16.

55 - Gv 10, 36.

56 - Gv 17, 19.

57 - Rm 8, 32.

58 - Gal 2, 20.

59 - Mt 1, 18.

60 - Gal 4, 4.

61 - Cf. 1 Cor 1, 24; 1 Gv 4, 2; Rm 8, 3.

62 - Gv 1, 1-14.

63 - Gal 4, 4.

64 - Cf. Eb 11, 3; Is 48, 16; Gv 3, 17; 5, 23-24; 7, 16; 10, 36; 16, 28.

65 - Cf. Cicerone, *De orat.* 3, 45, 177; *Orat. part.* 7, 23.

66 - Gv 8, 15.

67 - Mt 3, 16; Lc 3, 22.

68 - At 2, 1-4.

69 - Eb 1, 9.

70 - Gv 1, 14.

71 - Lc 3, 6.

72 - Gal 4, 4.

73 - Sap 16, 24; Rm 1, 25; Gb 26, 11.

74 - Cf. Cicerone, *Orat. part.* 7, 23; *De orat.* 3, 45, 177.

75 - At 2, 3-4.

76 - Gv 1, 29.

77 - Ap 5, 6.

78 - Cf. Mt 3, 16; Mc 1, 10; Lc 3, 22; Gv 1, 32-33.

79 - At 2, 3.

80 - 1 Cor 10, 4.

81 - Cf. Gn 28, 18-22.

82 - Gn 22, 6.

83 - Es 3, 2.

84 - Cf. Es 13, 21-22; 14, 19-24; 16, 10-12.

85 - Cf. Es 19, 16-19.

86 - Gal 4, 4.

87 - Gv 1, 14.

88 - Gv 17, 3.

89 - Cf. Cicerone, *De orat.* 3, 45, 177; *Orat. part.* 7, 23.

90 - Cf. Is 48, 16; Gal 4, 4; Gv 10, 36; 14, 26; 15, 26; 16, 7.

91 - Cf. At 2, 3.

92 - Sap 7, 27.

93 - Is 6, 9-10; Mt 13, 15; At 28, 26-27.

94 - Gv 1, 3.

95 - Sap 7, 27.

96 - 1 Tm 1, 17.

97 - 1 Tm 6, 15-16.

98 - Mt 10, 28.

99 - Cicerone, *De orat.* 3, 45, 177; *Orat. part.* 7, 23.

100 - Cf. Mt 3, 16; Mc 1, 10; Lc 3, 22; Gv 1, 32.

101 - 1 Tm 1, 17.

102 - 1 Tm 6, 16.

103 - Cf. Gn 3, 8; 2, 7; Tb 8, 8.

104 - Gn 3, 8-10.

105 - Gn 1, 3.

106 - Gn 1, 6.

107 - Gn 3, 8.

108 - Gn 1, 3, 6-27.

109 - Cf. Gn 3, 5-7.

110 - Gn 3, 8.

111 - Gn 4, 14.

112 - Cf. Gn 4, 9ss.

113 - Mc 9, 1-2; Lc 9, 28; Mt 17, 1-5.

114 - Lc 3, 22.

115 - Gv 12, 28.

116 - Mc 1, 11; 9, 6; Lc 3, 22; 9, 35; Mt 3, 17.

117 - Gn 3, 9.

118 - Gn 12, 1.

119 - Gn 12, 7.

120 - Gn 12, 7; 18, 1.

121 - 1 Cor 8, 5-6.

122 - Sal 2, 7.

123 - Sal 109, 1; Eb 1, 13.

124 - 2 Cor 3, 17; Gv 4, 24.

125 - *Ibid.*

126 - Dt 6, 13.

127 - Gn 12, 7; 18, 1.

128 - Gn 18, 1-8.

129 - Gn 12, 7.

130 - 1 Tm 1, 17.

131 - Fil 2, 6-7.

132 - Gn 19, 29.

133 - Gn 18, 33.

134 - Gn 19, 1ss.

135 - Gn 18, 33.

136 - Gn 19, 1.

137 - Gn 19, 1-2.

138 - Gn 19, 17-19.

139 - Es 3, 10.

140 - Es 3, 1-6.

141 - Rm 9, 5.

142 - Es 3, 2.

143 - Es 3, 6.

144 - Rm 9, 5.

145 - 1 Cor 6, 20.

146 - 1 Cor 6, 19.

147 - 1 Gv 5, 7.

148 - Gv 16, 13.

149 - Is 9, 6.

150 - Sal 113, 1; Es 3, 10; 12, 41.

151 - Es 13, 21-22.

152 - Es 16, 10-12.

- 153 - Es 19, 18-19.
- 154 - Es 20, 18.
- 155 - Es 20, 21-22.
- 156 - Sap 16, 24; Rm 1, 25.
- 157 - Es 20, 21.
- 158 - Es 24, 9-10.
- 159 - Sap 8, 1.
- 160 - Eb 2, 10; Rm 11, 36.
- 161 - Rm 1, 20.
- 162 - Cf. Es 20, 1-17; 24, 12; 31, 18.
- 163 - Cf. Lc 11, 20; Mt 12, 28.
- 164 - At 2, 3.
- 165 - Es 19, 18.
- 166 - Es 24, 17.
- 167 - Es 33, 11.
- 168 - Es 33, 13.
- 169 - Es 33, 18.
- 170 - Es 20, 21.
- 171 - Es 33, 11.
- 172 - Es 33, 13.
- 173 - Gv 1, 1-3.
- 174 - Es 33, 13.

175 - Es 33, 20-23.

176 - Es 33, 23.

177 - Fil 2, 6.

178 - 1 Tm 6, 16; Es 33, 20.

179 - 2 Cor 5, 6.

180 - Sap 9, 15.

181 - 1 Cor 13, 12.

182 - Sal 38, 6.

183 - Sal 142, 2.

184 - 1 Gv 3, 2.

185 - 1 Cor 1, 24-21; Eccli 1, 3-4.

186 - Gal 6, 14.

187 - Col 2, 20.

188 - 1 Tm 6, 16; Es 33, 20.

189 - Mt 22, 37; Dt 6, 5; 10, 12; 11, 13.

190 - Mt 22, 40.

191 - Es 33, 13.

192 - *Ibid.*

193 - 2 Cor 5, 6-7.

194 - Mt 16, 18.

195 - 1 Gv 4, 10.19.

196 - Rm 10, 9.

- 197 - Rm 4, 25.
- 198 - Rm 8, 23.
- 199 - Gv 13, 1.
- 200 - Es 33, 21.
- 201 - Sap 8, 1.
- 202 - Is 66, 1-2.
- 203 - Es 12, 11.
- 204 - Es 33, 21.22.
- 205 - Gv 20, 17.
- 206 - Mt 26, 70-74
- 207 - Gv 5, 24.
- 208 - Es 33, 22-23.
- 209 - Is 6, 9-10; Mt 13, 15.
- 210 - Sal 31, 4.
- 211 - At 17, 3; Gv 20, 9.
- 212 - Cf. At 2, 37-41.
- 213 - Sal 31, 1.
- 214 - Sal 31, 4.
- 215 - Sal 31, 4-5.
- 216 - 1 Tm 1, 17.
- 217 - 1 Tm 6, 16.
- 218 - Dn 7, 9.13.14.

219 - Sal 2, 7.8; Sal 8, 8; At 13, 33; Eb 1, 5; 5, 5.

220 - 1 Tm 6, 16.

221 - Dn 7, 9-10.

222 - Dn 7, 13-14.

223 - Cf. Gv 6, 64; 1 Cor 3, 6; 1 Pt 3, 18; Gn 2, 7; Ez 37, 9.

224 - 1 Tm 6, 16.

225 - Gn 18, 1-2.

226 - Cf. Gn 3, 8ss.; 12, 7ss.; Es 3, 1-2; 13, 21-22; 14, 19-24; 16, 10-12; 19, 16-19; 20, 18-22; 33, 9-23; 34, 5ss.

227 - Cicerone, *In Catil.* 1, 5, 10.

1 - Cf. 1 Cor 3, 1-2; 2, 14.

2 - Cf. Cicerone, *De fin. bon. mal.* 3, 1, 2; Agostino, *C. Acad.* 3, 12, 27; NBA, III/1; *Serm. D.ni in monte* 1, 3, 10; NBA, X/2; *Retract.* 1, 1, 9; NBA, II.

3 - Cf. *supra*, 1, 3.

4 - Cf. Gv 14, 26; 15, 26; 16, 7.

5 - Gv 16, 28.

6 - Gv 1, 10.

7 - Sap 1, 7.

8 - Cf. Gal 4, 4; 1 Gv 4, 2; Gv 1, 18; Fil 2, 7.

9 - Mt 3, 16.

10 - At 2, 3.

11 - Gal 4, 4.

12 - Gv 1, 14.

13 - Cf. *supra*, 2, 7, 13; 18, 35.

14 - Cf. Cicerone, *De orat.* 3, 45, 177; *Orat. part.* 7, 23.

15 - Cf. Is 48, 16; Gv 10, 36; 14, 26; 15, 26; 16, 7; Gal 4, 4.

16 - Cf. Mt 3, 16; Mc 1, 10; Lc 3, 22; Gv 1, 32; At 2, 3.

17 - Gv 2, 9.

18 - Sap 16, 24-25.

19 - 1 Cor 1, 24.21; Eccli 1, 3.4.

20 - Sap 8, 1.

21 - Gb 26, 11.

22 - Cf. 1 Pt 2, 5; Ef 4, 12; Eb 12, 22.

23 - Sal 121, 3.

24 - Sal 101, 27-28.

25 - Cf. 1 Cor 13, 12; 2 Cor 5, 6.

26 - Cf. Crisippo, *Fragm.* 35; Cicerone, *De fin. bon. mal.* 2, 12, 37; *De off.* 1, 43, 153; 2, 2, 5; *Tuscul.* 4, 26, 57.

27 - Eb 1, 7; Sal 103, 4.

28 - Col 1, 16; Rm 11, 36.

29 - Sap 9, 15.

30 - 1 Cor 13, 12.

31 - Fil 1, 23.

32 - Rm 8, 23.

33 - Cf. 1 Cor 1, 23.

34 - Cf. Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24-25.

35 - Cf. 1 Re (Vulgata: 3 Re) 17, 1; 18, 2.41-45.

36 - Cf. Es 19, 16-19; 20, 18.

37 - 1 Cor 3, 7.

38 - Gv 2, 9.

39 - Cf. Nm 17, 8.

40 - Cf. Gn 1, 24.

- 41 - Cf. Es 4, 3.
- 42 - Cf. Ez 37, 1-10.
- 43 - Cf. Es 7, 11ss.
- 44 - Cf. Es 8, 18.
- 45 - Es 8, 19.
- 46 - 2 Pt 2, 4.
- 47 - Gv 19, 11.
- 48 - Gb 1, 13; 2, 7.
- 49 - Cf. Es 7, 11-12; 8, 7.
- 50 - Cf. Gn 1, 20-25.
- 51 - Virgilio, *Georg.* 4, 201-204.
- 52 - Eccli 24, 12.
- 53 - 1 Cor 3, 6.
- 54 - Fil 1, 18.
- 55 - Cf. Es 7, 11-12; 8, 7.
- 56 - Cf. Mt 13, 25-26.
- 57 - Cf. Gn 30, 37-41.
- 58 - Eccli 1, 3; 1 Cor 1, 3-24.
- 59 - Gv 1, 3.
- 60 - Cf. Gn 30, 37-41.
- 61 - Es 7, 11-12; 8, 7.
- 62 - Eccli 1, 8.

63 - Sap 11, 21.

64 - Cf. *supra*, 1, 7; Mt 13, 25-26.

65 - Cf. Es 7, 11-12; 8, 7.

66 - Eccli 1, 8.

67 - Es 8, 19; 7, 12.

68 - At 8, 20; Gv 4, 10.

69 - 1 Cor 12, 10.

70 - Sal 148, 8.

71 - *Ibid.*

72 - Is 3, 16.

73 - Ger 31, 1-2.

74 - Sal 31, 8.

75 - 1 Re (Vulgata: 3 Re) 11, 30-31.

76 - Cf. Gn 28, 11-18.

77 - Cf. Nm 21, 9.

78 - Es 3, 6.

79 - Es 3, 2.

80 - Sal 80, 9-11.

81 - Es 4, 3; 7, 10.

82 - Cf. Gn 28, 18.

83 - Cf. Es 4, 3; 7, 10; Gn 28, 18.

84 - Sal 44, 8.

85 - Es 4, 3.

86 - Fil 2, 8.

87 - Gv 3, 14-15.

88 - Cf. Nm 21, 9.

89 - Rm 6, 6.

90 - Cf. Gn 3, 1-15.

91 - Es 4, 3.

92 - Col 1, 24.

93 - Cf. Es 4, 4.

94 - Cf. Es 7, 12.

95 - Cf. Gn 28, 18; Es 7, 11-12.

96 - Cf. Gv 19, 34.

97 - Cf. Eb 2, 2.

98 - Sap 9, 14-16.

99 - Sap 9, 17.

100 - Mc 12, 29; Gal 3, 20.

101 - Rm 12, 3.

102 - 2 Cor 4, 13.

103 - Eb 1, 13-14.

104 - 1 Pt 3, 22.

105 - 1 Cor 10, 11.

106 - Eb 2, 1-3.

107 - Eb 2, 3-4.

108 - Cf. *supra*, 2, 12-13.

109 - Eb 2, 2.

110 - Cf. Gn 12, 1; Es 2, 15; 3, 1-6.

111 - At 7, 2.

112 - At 7, 29-33; Es 2, 15; 3, 7.

113 - Cf. Gn 12, 1.

114 - *Ibid.*

115 - Gn 12, 7.

116 - Gn 18, 1.

117 - Gn 18, 2.

118 - Cf. *supra*, 2, 10.

119 - Cf. Gn 18, 1-2; 19, 1.

120 - Gn 22, 1-2.

121 - Gn 22, 10-12.

122 - Cf. Gn 22, 2.

123 - Gn 22, 12.

124 - Gn 22, 13-14.

125 - Gn 22, 12.

126 - Gn 22, 14.

127 - *Ibid.*

128 - Gn 22, 15-16.

129 - Gn 18, 1.

130 - Dn 9, 21.

131 - Cf. Gal 3, 21; At 7, 38.

132 - At 7, 51-53.

133 - Cf. 1 Cor 1, 8; 1 Ts 3, 13; Eccli 1, 5; Ap 19, 13.

134 - Gv 5, 46.

135 - Eb 2, 2; Mt 14, 33; 16, 16; Mc 1, 1; 3, 1-2; Lc 1, 35; 4, 41.

136 - Gal 3, 19.

137 - 1 Tm 2, 5.

138 - Es 12, 3.

139 - 1 Gv 4, 2; Rm 8, 3.

140 - At 7, 53.

141 - Cf. *supra*, 4, 21.

142 - Mt 3, 16; Mc 1, 10; Gv 1, 32.

143 - At 2, 1-4.

1 - Cf. Crisippo, *Fragm.* 35; Cicerone, *De fin. bon. mal.* 2, 12, 37; *De off.* 1, 43, 153; 2, 2, 5; *Tuscul.* 4, 26, 57; 5, 3, 7; *De orat.* 1, 49, 212.

2 - Cf. Cicerone, *De fin. bon. mal.* 3, 22, 73; 5, 16, 44; *Tuscul.* 1, 22, 52; *De leg.* 1, 22, 58; 23, 61.

3 - Cf. Sal 31, 8.

4 - 1 Cor 8, 1.

5 - Lucrezio, *De rer. nat.* 2, 73.

6 - Eccle 1, 18.

7 - Cf. Eb 11, 10-16.

8 - Mt 5, 6.

9 - Sal 30, 23.

10 - Cf. Agostino, *Confess.* 7, 10, 16: NBA, I; *De civ. Dei* 11, 28: NBA, V/2.

11 - Cf. Eb 11, 13-15.

12 - Cf. Gv 3, 16; 1 Gv 3, 1; Ger 48, 26.

13 - Sal 67, 10.

14 - 2 Cor 12, 9.

15 - Rm 5, 8-10.

16 - Rm 8, 31-32.

17 - Gv 1, 3-4.

18 - Cf. Varrone, *Antiquit.*, in Agostino, *De civ. Dei* 7, 23: NBA, V/1.

19 - Cf. Sallustio, *Catil.* 1, 2.

- 20 - At 17, 27.28.
- 21 - Gv 1, 5.
- 22 - Gv 1, 14.
- 23 - Gv 1, 4.
- 24 - Mt 27, 24.
- 25 - Cf. Agostino, *Enarr. in Ps.* 52, 6: NBA, XXVI.
- 26 - Cf. 2 Pt 1, 4.
- 27 - Rm 8, 10; cf. Ef 2, 1-5; 1 Pt 2, 24.
- 28 - Rm 4, 5.
- 29 - 2 Cor 4, 16.
- 30 - Ef 4, 22.
- 31 - Cf. Rm 4, 25.
- 32 - 1 Gv 3, 2.
- 33 - Sap 9, 15.
- 34 - Gb 7, 1; Sal 142, 2.
- 35 - Lc 20, 36; Rm 8, 18.
- 36 - Lc 9, 60; Mt 8, 22.
- 37 - Ef 5, 14.
- 38 - 1 Tm 5, 6.
- 39 - Rm 4, 13; 1, 17.
- 40 - Rm 8, 10.
- 41 - Rm 1, 17.

42 - Rm 8, 11.

43 - Cf. 2 Cor 4, 16.

44 - Sal 21, 1; Mt 27, 46; Mc 15, 34.

45 - Rm 6, 6.

46 - Rm 6, 13.

47 - 2 Cor 4, 16.

48 - Ef 4, 24.

49 - Ef 4, 25.

50 - Sal 14, 1-3.

51 - Gv 20, 17.

52 - Col 3, 1-2.

53 - Cf. 2 Cor 1, 12.

54 - Cf. 2 Cor 4, 16.

55 - Mt 10, 28.

56 - Col 1, 24.

57 - Lc 24, 39.

58 - Gv 20, 24.28.

59 - Lc 21, 18.

60 - Gv 20, 17.

61 - Cf. Gv 20, 17-27.

62 - 1 Cor 15, 23.

63 - Fil 3, 21.

64 - Gn 1, 1-31; 2, 1-2; Es 20, 11-31.

65 - Gn 9, 6; 5, 1; Sap 2, 23; Eccli 17, 1.

66 - 1 Gv 3, 8.

67 - Gn 1, 27.

68 - Mt 1, 17.

69 - Rm 5, 13; 6, 14.

70 - Cf. Ef 4, 23; 2 Cor 4, 16.

71 - Cf. Lc 13, 11-16.

72 - Sal 56, 7.

73 - Cf. Lc 13, 16.

74 - Cf. Lc 13, 6-9.

75 - Gv 2, 20.

76 - Gv 19, 41; Lc 23, 53.

77 - Cf. Lc 1, 31; Mt 1, 21; Is 7, 14.

78 - Gv 2, 20.

79 - Gv 2, 21.

80 - Mt 12, 40.

81 - Cf. Mc 15, 25.

82 - Mt 27, 46-50; Mc 15, 34-37.

83 - Mc 15, 42-46.

84 - Gv 19, 14.

85 - 2 Cor 4, 6.

86 - Ef 5, 8.

87 - Cf. Gn 1, 4-5.

88 - Cf. Col 2, 12.

89 - Cf. 1 Cor 12, 12.

90 - Cf. Gal 3, 20.

91 - 1 Tm 2, 5.

92 - Gv 17, 20-22.

93 - Ef 5, 23; Col 1, 18.

94 - 1 Tm 2, 5; 1 Cor 8, 6; 12, 20.

95 - Gv 10, 30.

96 - Lc 20, 36; Mt 22, 30; Mc 12, 25.

97 - Gv 17, 23.

98 - Cf. Gn 3, 1ss.; Sap 2, 24; Eb 2, 14.

99 - 2 Cor 11, 14.

100 - 2 Ts 2, 9.

101 - Cf. Sap 9, 15; 2 Cor 5, 4.

102 - Cf. 1 Cor 15, 27-28.

103 - Mt 2, 12.

104 - Sal 18, 5.

105 - Rm 5, 12.

106 - Cf. Gn 3, 1ss.; Sap 2, 24; Eb 2, 14.

107 - Sap 1, 13.

108 - 1 Cor 15, 21.

109 - Cf. Rm 5, 12.18.21; Eb 10, 12.

110 - Gv 10, 18.17.

111 - Cf. Mt 27, 50; Mc 15, 37; Lc 23, 46.

112 - Cf. Gv 19, 30-33.

113 - Mc 15, 43; Mt 27, 58; Lc 23, 52; Gv 19, 38.

114 - 2 Tm 2, 26.

115 - Cf. 1 Pt 2, 22; 2 Cor 5, 21.

116 - Col 2, 15.

117 - Rm 8, 30.

118 - Gv 15, 13.

119 - Sal 8, 6.

120 - Col 2, 14.

121 - Sap 8, 1; 7, 24-25.

122 - 1 Cor 6, 20.

123 - Cf. Gal 3, 20; 1 Tm 2, 5.

124 - Cf. Es 17, 8-16.

125 - Cf. Ab 2, 4; Rm 1, 17; Gal 3, 11; Eb 10, 38; 2 Cor 5, 7.

126 - Cf. Agostino, *De civ. Dei* 9, 17: NBA V/1; 10, 29: NBA, V/1; *C. Acad.* 3, 19, 42: NBA, III/1; *De b. vita* 1, 2: NBA, III/1; *In Io. Ev. tract.* 2, 2: NBA, XXIV/1-2; Plotino, *Enn.* 1, 6; Ambrogio, *Isaac* 8, 78.

127 - Gv 11, 51.

128 - At 17, 28.

129 - Rm 1, 21.

130 - Cf. Mt 24, 24.

131 - Platone, *Tim.* 29c; cf. Cicerone, *Tim.* 3, 8; Agostino, *De cons. Evang.* 1, 35, 53; NBA, X/1.

132 - Gv 17, 3.

133 - Cf. 1 Cor 13, 12; Gv 8, 32.

134 - Sal 84, 12.

135 - Platone, *Tim.* 29c.

136 - Gv 8, 31.

137 - Gv 8, 32.

138 - *Ibid.*

139 - Cf. Sal 116, 2.

140 - Sal 32, 9.

141 - Gv 1, 3.

142 - Gal 4, 4.

143 - At 7, 38; Es 20, 1ss.

144 - Gv 14, 9.

145 - Gv 14, 21.

146 - Gv 1, 14.

147 - Sap 7, 26.

148 - *Ibid.*

149 - Sap 7, 25.

- 150 - Sap 9, 10.
- 151 - Sap 7, 27.
- 152 - Gal 4, 4.
- 153 - 1 Tm 3, 16.
- 154 - Gv 1, 14.
- 155 - Gv 16, 28.
- 156 - Sap 9, 10.
- 157 - Sap 7, 26.
- 158 - Gv 1, 5.
- 159 - 1 Cor 1, 21.
- 160 - Gv 3, 17.
- 161 - Eccli 24, 1.5.
- 162 - Gv 15, 26.
- 163 - 1 Gv 5, 7.
- 164 - Cf. Mt 10, 20; Gal 4, 6.
- 165 - Gv 10, 22.
- 166 - At 2, 1-4.
- 167 - 1 Cor 12, 6.
- 168 - Gv 15, 26.
- 169 - Gv 14, 26.
- 170 - Gv 7, 39.
- 171 - Lc 1, 15.

172 - Lc 1, 67.

173 - Cf. Lc 1, 41-79.

174 - Cf. Lc 2, 25-38.

175 - Gv 7, 39.

176 - Sal 18, 4-5.

177 - Cf. Gv 3, 17; 16, 28; Mt 14, 33; 16, 16; Mc 1, 1; 3, 12; Lc 1, 35; 4, 41.

178 - Mt 3, 16.

179 - At 2, 3.

180 - Sap 16, 24.

181 - Gv 1, 14.

182 - Cf. Agostino, *De praed. Sanct.* 8, 13: NBA, XX; Ambrogio, *De fide* 4, 6, 68.

183 - 1 Gv 5, 7.

184 - Cf. *supra*, 2, 7, 12-13; 10, 19-21.

185 - Cf. Cicerone, *Orat. part.* 7, 23; *De orat.* 3, 45, 177.

186 - Mt 3, 16.

187 - At 2, 3.

188 - Gv 5, 26.

1 - 1 Cor 13, 12.

2 - Sal 33, 2.

3 - Cf. Agostino, *Confess.* 1, 3, 3: NBA, I; *De lib. arb.* 14, 37, 38: NBA, III/2; *De mor. Eccl. cath.* 1, 11, 19: NBA, XIII/1; *In Io. Ev. tract.* 1, 8, 30-33: NBA, XXIV/1-2; *C. Ep. fund.* 15, 20; Ambrogio, *De fide* 1, 16, 106; Girolamo, *Ephes.* 1, 2, 13-14; Plotino, *Enn.* 6, 4; Origene, *Princ.* 4, 3, 30; Basilio, *De Spir. Sancto* 9, 22; *Spir.* 2; Giovanni Crisostomo, *De incompr. Dei nat.* 1, 3; *In Ps.* 138, 2; Ilario, *De Trin.* 2, 6; *In Ps.* 118, 8; 129, 3; 144, 21.

4 - Cf. Eccli 43, 34-37.

5 - Cf. Agostino, *De civ. Dei* 12, 2: NBA, V/2; Quintiliano, *Instit.* 2, 14, 2; Seneca, *Ep.* 58, 6; Tertulliano, *Apol.* 21; *Adv. Prax.* 2; 26.

6 - Es 3, 14.

7 - *Ibid.*

8 - Cf. Alessandro, vescovo di Alessandria, *Ep. ad Alexandrum constantinopol.*: PL 18, 547-572; Ambrogio, *De Incarnat.* 8, 79; *De fide* 4, 8, 81.

9 - Gv 10, 30.

10 - Fil 2, 6.

11 - Cicerone, *De orat.* 3, 45, 177; *Orat. part.* 7, 23.

12 - Cf. Aristotele, *Categ.* 4, 1b, 25; 2a, 3.

13 - Cf. Aristotele, *Categ.* 7, 6a, 36; 8b, 24; Pseudo-Agostino, *Categ. X ex Arist.* 11.

14 - Cf. Basilio, *Adv. Eun.* 4, *spur.* 2, 2.

15 - *Ibid.*

16 - Cf. Aristotele, *Categ.* 4, 1b, 25; 2a, 3.

17 - Cicerone, *In Catil.* 1, 5, 10.

18 - Cf. Aristotele, *Categ.* 6, 6a, 36; 8b, 24; Pseudo-Agostino, *Categ. X ex Arist.* 11.

19 - Sal 85, 10.

20 - Mc 10, 18; Lc 18, 19.

21 - Mt 19, 16; Mc 10, 17; Lc 18, 18.

22 - 1 Sam (Volgata: 1 Re) 4, 4; 2 Re (Volgata: 4 Re) 19, 15; 1 Cr 13, 6; Is 37, 16; Dn 3, 55; Sal 79, 2; 98, 1.

23 - Sal 103, 6.

24 - Sal 101, 28; Eb 1, 12.

25 - Sal 138, 8.

26 - Rm 11, 36; 1 Cor 8, 6.

27 - At 8, 20; Gv 4, 10.

28 - Gv 10, 30.

29 - Cf. Eusebio da Vercelli, *Trin.* 4, 34-37.

30 - Dt 6, 4.

31 - Mt 6, 9.

32 - Cf. 1 Pt 1, 3.

33 - Gv 4, 24.

34 - Cf. Ambrogio, *De Spir. Sancto* 3, 18; *De fide* 2, 12.

35 - Cf. Mt 10, 20; Gal 4, 6.

36 - At 8, 20; Gv 4, 10.

37 - Gv 15, 26.

38 - Rm 8, 9.

39 - Mt 10, 20.

40 - Gal 4, 6.

41 - 2 Cor 1, 22; 5, 5; Ef 1, 14.

42 - Gv 8, 25.

43 - Ap 1, 8; 21, 6.

44 - Gv 8, 25.

45 - Eccli 1, 8.

46 - Cf. 1 Cor 12, 11.

47 - Cicerone, *De orat.* 3, 45, 177.

48 - 1 Cor 12, 7-11.

49 - 1 Cor 12, 6.

50 - Cf. Gv 4, 26; Tomus Damasi, *Anath.* 24-25.

51 - Gv 15, 26.

52 - *Ibid.*

53 - Cf. Gal 4, 5; Ef 1, 5; Rm 8, 15.23; Gv 1, 12.

54 - Cf. Gv 7, 39; Rm 5, 5.

55 - Cf. 1 Cor 2, 12.

56 - Sal 3, 9.

57 - Rm 13, 11.

58 - Cf. 1 Cor 2, 11-14; Gn 1, 2.

59 - Mt 6, 11; Lc 11, 3.

60 - 1 Cor 4, 7.

61 - Lc 1, 17.

62 - Nm 11, 17.

63 - Cf. Gv 15, 26.

64 - Cf. Gv 7, 39; Rm 5, 5.

65 - Cf. At 9, 20; Gv 4, 10; 7, 39; Rm 5, 5.

66 - Sal 89, 1.

67 - Gal 4, 5; Ef 1, 5; Rm 8, 15.23.

68 - Gdt 8, 22; Gc 2, 23.

69 - Gv 17, 24; Ef 1, 4.

1 - 1 Cor 1, 24.

2 - Cf. Ilario, *De Trin.* 1, 34; Ambrogio, *De fide* 1, 18, 120; 1, 19, 123; 4, 8, 79; 4, 9, 96; *Prof. ariana et prof. cath.* 10, 24; Eusebio da Vercelli, *Trin.* 5, 17-19.

3 - *Ibid.*

4 - Cf. Agostino, *Retract.* 1, 25; NBA, II; Eccli 1, 4.

5 - Cf. Eccli 1, 4.

6 - 1 Cor 1, 24.

7 - Cf. Eccli 1, 4.

8 - Gv 1, 1.

9 - Col 1, 15.

10 - Gv 1, 1.

11 - Cf. Cicerone, *De fin. bon. mal.* 4, 7, 16; 5, 12, 34; Sallustio, *Iug.* 2, 1; Lattanzio, *Instit.* 7, 5, 16.

12 - 1 Cor 1, 24.

13 - Gv 10, 30.

14 - Gv 17, 11.

15 - 1 Cor 3, 4.8.

16 - 1 Cor 6, 16.

17 - 1 Cor 6, 17.

18 - Cf. 1 Cor 2, 11-14; 3, 16; Gn 1, 2.

19 - Gv 17, 11.

20 - Gv 14, 28.

21 - Fil 2, 6.

22 - Gv 3, 6; 4, 24; 1 Cor 2, 11.

23 - 1 Cor 6, 17.

24 - Cf. Mt 14, 33; 16, 16; Mc 1, 1; 3, 12; Lc 1, 35; 4, 41; Gv 1, 34-49; 6, 70; 10, 36; 20, 31; 1 Gv 3, 8; 4, 15; 5, 5.

25 - Fil 2, 6.

26 - Ef 4, 3.

27 - Cf. Dt 6, 5; 10, 12; 11, 13; Mt 22, 37-38; Mc 12, 29-31; Lc 10, 27; Gv 13, 34; 15, 12-17; Lv 19, 18; Rm 13, 9; Gal 5, 14; Gc 2, 8.

28 - Mt 22, 40.

29 - Rm 11, 36.

30 - 1 Cor 6, 17.

31 - Sal 72, 28.

32 - Sal 72, 27.

33 - 1 Gv 4, 16.

34 - Fil 2, 6.

35 - 1 Gv 4, 8.

36 - Ef 5, 31; Gn 2, 24; 1 Cor 6, 16.

37 - 1 Cor 6, 17.

38 - Gv 17, 3.

39 - Cf. Tomus Damasi, *Anath.* 12.

40 - Gv 17, 3.

- 41 - Cf. Tomus Damasi, *Anath.* 24-25.
- 42 - Gv 17, 3.
- 43 - 1 Cor 3, 22-23.
- 44 - 1 Cor 11, 3.
- 45 - Gv 1, 14.
- 46 - Gv 14, 28.
- 47 - 1 Tm 2, 5.
- 48 - Gv 1, 14.
- 49 - Ilario, *De Trin.* 2, 1, 1.
- 50 - Cf. Mario Vittorino, *Adv. Arium* 4, 16; 21; 22.
- 51 - Rm 1, 20.
- 52 - Eccli 50, 31.
- 53 - 1 Cor 13, 12.
- 54 - Rm 11, 36; 1 Cor 8, 6.
- 55 - Rm 11, 36.

1 - 1 Cor 1, 24.

2 - Cf. Eccli 1, 3.

3 - Cf. Eccli 1, 4-5.

4 - Gv 1, 1.

5 - Gv 1, 3.

6 - Cf. Eccli 1, 3-5; 1 Cor 1, 18-30; 2 Cor 4, 4; Col 1, 15; 1 Ts 2, 13; Ap 19, 13.

7 - 1 Cor 1, 24.

8 - Cf. 2 Cor 4, 4; Col 1, 15.

9 - Aristotele, *Categ.* 7, 6a, 36 - 8b, 24; Pseudo-Agostino, *Categ. X ex Arist.* 11.

10 - Cf. Eccli 1, 4.

11 - Cf. Eccli 1, 3-4; 50, 31; 1 Cor 1, 21.24.30; Gv 1, 7-9.

12 - Eccli 1, 4-9; 24, 5-14.

13 - 2 Cor 4, 4; Col 1, 15.

14 - Cf. Eccli 1, 4-9; 24, 5-14; Gv 1, 1-14; 1 Ts 2, 13; Ap 19, 13.

15 - Cf. Eccli 1, 4-9; 24, 5-14.

16 - Eccli 24, 5.

17 - Gv 1, 14.

18 - 1 Cor 1, 30.

19 - Cf. Eccli 1, 4-9; 24, 5-14.

20 - Mt 11, 27.

21 - Eccli 1, 5; 1 Ts 2, 13; Ap 19, 13.

22 - 1 Cor 1, 24.

23 - Sal 35, 10; cf. Prv 13, 14; 14, 27.

24 - *Ibid.*

25 - Gv 5, 26.

26 - Gv 1, 9.

27 - Gv 1, 1.

28 - 1 Gv 1, 5.

29 - Mt 5, 14.

30 - Gv 1, 9.

31 - Cf. Eccli 1, 3-4; 1 Cor 1, 21-30.

32 - 1 Cor 1, 30.

33 - Gv 1, 14.

34 - 1 Cor 11, 7.

35 - Cf. Fil 2, 6-7.

36 - Fil 2, 6.

37 - Fil 2, 7.

38 - *Ibid.*

39 - Gv 1, 10.

40 - Col 1, 18.

41 - Rm 5, 5.

42 - 2 Cor 4, 4; Col 1, 15.

43 - 1 Gv 4, 8.16.

44 - 1 Gv 1, 5.

45 - 1 Cor 3, 16.

46 - Sal 10, 5; Ab 2, 20.

47 - 1 Cor 6, 19-20.

48 - Eusebio da Vercelli, *Trin.* 1, 1.

49 - Cf. Porfirio, *Phil. Hist.* 4 (*vit. Platonis*), in: Didimo Alessandrino, *Trin.* 2, 26; PG 39, 759; e in: Cirillo Alessandrino, *Iul.* 1, 8; Basilio, *Epp.* 38; 236; Tertulliano, *Apol.* 21; *Adv. Prax.* 2; 26; Girolamo, *Ep.* 15, 3-5.

50 - 1 Cor 13, 12.

51 - At 8, 20; Gv 4, 10.

52 - Cf. Eusebio da Vercelli, *Trin.* 1, 52.

53 - Quintiliano, *Instit.* 7, 3, 15; cf. Cicerone, *Acad.* 2, 7, 21; Plutarco, *Eth.* 450d; Agostino, *De ord.* 2, 11, 31; NBA, III/1.

54 - Cf. At 7, 14-15; Gn 46, 27; Es 1, 5; Dt 10, 22.

55 - 1 Gv 5, 7.

56 - At 8, 20; Gv 4, 10.

57 - *treiV upostaseiV*. Cf. nota 49.

58 - Dt 6, 4; cf. Valeriano Calagoritano, *Fid. Inc.*

59 - *mia oujsia*, cf. Agostino, *De civ. Dei* 12, 2, 15; NBA, V/2.

60 - Cf. Rufino, *Hist. eccles.* 1, 29.

61 - Cf. Thomus Damasi, *Anath.* 2.

62 - Es 3, 14.

63 - Cf. Agostino, *De civ. Dei* 12, 2.

64 - Cf. Tertulliano, *Apol.* 21; *Adv. Prax.* 2; 26.

65 - Aristotele, *Categ.* 7, 6a, 36 - 8b, 24; Pseudo-Agostino, *Categ. X ex Arist.* 11.

66 - Cf. Porfirio, *Fil. hist.* 4 (*vit. Plat.*), in Didimo Alessandrino, *Trin.* 2, 26; PG 39, 759; e in Cirillo Alessandrino, *Iul.* 1, 8; Basilio, *Epp.* 38; 236; Tertulliano, *Apol.* 21; *Adv. Prax.* 2; 26; Girolamo, *Ep.* 15, 3-5.

67 - 1 Cor 2, 14.

68 - Cf. Agostino, *De fide et symbolo* 4, 5: NBA, VI/1; *De mor. Eccl. cath.* 2, 7, 9: NBA, XIII/1; Pelagio, *Libell. fid. ad Inn.*; Tertulliano, *Symb.* 3; Pseudo-Ambrogio, *Exhort. ad neoph.*

69 - Cf. Tomus Damasi, *Anath.* 25.

70 - Cf. At 8, 20; Gv 1, 1-14; 4, 10; 1 Ts 2, 13; Ap 19, 13.

71 - Gv 10, 30.

72 - Gv 14, 23.

73 - Gn 1, 26.

74 - Cf. Basilio, *Hexaem.* 4, 6; Ilario, *De Trin.* 5, 8.

75 - 1 Cor 11, 7.

76 - Cf. Gn 1, 26.

77 - Cf. Agostino, *De div. qq.* 83 51, 4: NBA, VI/2; Ambrogio, *In Ps.* 118, 10, 6; *In Lc.* 10, 49.

78 - 1 Cor 11, 7.

79 - 2 Cor 4, 4; Col 1, 15.

80 - Gn 1, 26.

81 - Rm 12, 2.

82 - Ef 5, 1.

83 - Col 3, 10.

84 - Is 7, 9.

1 - Cf. *supra*, 5, 5.

2 - At 8, 20; Gv 4, 10.

3 - Cf. Ambrogio, *De Spir. Sancto* 3, 16, 109.

4 - Cf. *supra*, 5, 2.8.19; 7, 4.5.6.

5 - 1 Cor 2, 14.

6 - Cf. Virgilio, *Aen.* 6, 289; 8, 202.

7 - Cf. Cicerone, *De orat.* 3, 45, 177.

8 - Ap 5, 11.

9 - Sap 9, 15.

10 - 1 Gv 1, 5.

11 - Cf. Plotino, *Enn.* 1, 6, 8; Ambrogio, *De bono mortis* 2, 5; 5, 17; Cicerone, *De rep.* 6, 9, 3, 14; Eb 11, 13-16.

12 - Cf. Agostino, *De lib. arb.* 2, 16, 44-17, 45: NBA, III/2.

13 - Cf. Cicerone, *De fin. bon. mal.* 3, 1, 2; Agostino, *C. Acad.* 3, 12, 27: NBA, III/1; *Serm. D.ni in monte* 1, 3, 10: NBA, X/2; *Retract.* 1, 1, 9: NBA, II.

14 - At 17, 27-28.

15 - 2 Cor 5, 7.

16 - 1 Cor 8, 2.

17 - 1 Cor 13, 12.

18 - Mt 5, 8.

19 - 1 Tm 1, 4.

- 20 - 1 Cor 13, 13.
- 21 - 1 Tm 1, 5.
- 22 - Cf. Fil 2, 6-8.
- 23 - Cf. Gal 4, 4.
- 24 - Cf. Gv 11, 1-44.
- 25 - Cf. Mt 27, 57ss.; Mc 15, 42ss.; Lc 23, 50ss.; Gv 19, 38ss.
- 26 - Cf. At 1, 9-12.
- 27 - Cf. Is 7, 9.
- 28 - Cf. 1 Tm 1, 5.
- 29 - Cf. Agostino, *De b. vita* 4, 34: NBA, III/1.
- 30 - Cf. 1 Cor 15, 14-17; 1 Tm 1, 5.
- 31 - Gv 5, 24.
- 32 - Rm 3, 30.
- 33 - Cf. At 17, 23; Gv 1, 18.
- 34 - Cf. Porfirio, *Sent.* 17; Plotino, *Enn.* 4, 3, 29, 22-27; 30, 3.
- 35 - Ambrogio, *De off.* 1, 24, 115; Cicerone, *De invent.* 2, 53, 160.
- 36 - Rm 13, 8; Gv 13, 34.
- 37 - Mc 12, 33.
- 38 - Sal 10, 6.
- 39 - Tt 2, 12.
- 40 - Mt 22, 40.
- 41 - Rm 8, 28.

42 - 1 Cor 8, 3.

43 - Rm 5, 5.

44 - Cf. Lv 19, 18; Mc 12, 31-33; Mt 5, 43; 19, 19; 22, 39; Lc 10, 27; Gv 13, 14; Rm 13, 9; Gal 5, 14; Gc 2, 8.

45 - Gal 6, 2.

46 - Gal 5, 14.

47 - Mt 7, 12.

48 - Cf. Mt 22, 40.

49 - 1 Gv 4, 8.16.

50 - Cf. At 17, 27.

51 - Cf. Plotino, *Enn.* 1, 6, 8; Porfirio, *Sent.* 40, 5-6.

52 - Mt 11, 28-29.

53 - Mt 11, 29.

54 - *Ibid.*

55 - 1 Cor 13, 4.

56 - 1 Gv 4, 8.

57 - Sap 3, 9.

58 - Cf. Sal 138, 8; Am 9, 2.

59 - 1 Gv 4, 8.16.

60 - 1 Gv 2, 10.

61 - 1 Gv 4, 7-8.

62 - 1 Gv 4, 8.16.

63 - 1 Gv 4, 20.

64 - 1 Gv 4, 16.

65 - 1 Gv 1, 5.

66 - 1 Gv 1, 9-11.

67 - 1 Gv 4, 8.16.20.

68 - Cf. Agostino, *De doct. christ.* 3, 10, 16: NBA, VIII.

69 - 2 Cor 6, 2-10.

70 - Cf. Agostino, *Confess.* 3, 6, 11: NBA, I.

71 - Cf. Mt 7, 7; Lc 11, 9; 14, 10.

72 - Cf. 1 Cr 16, 11; Sal 68, 33; 104, 4; 1 Cor 8, 2.

73 - Cf. At 17, 27.

1 - Sal 68, 33.

2 - Sal 104, 4; cf. 1 Cr 16, 11.

3 - 1 Cor 8, 2-3.

4 - Gal 4, 9.

5 - Fil 3, 13-15.

6 - Cf. Plotino, *Enn.* 3, 7, 11.

7 - 1 Cor 13, 12.

8 - Eccli 18, 6.

9 - Cf. Pelagio, *Libell. fid. Ad Inn.*; Agostino, *De fide et symbolo* 4, 5: NBA, VI/1; *De mor. Eccl. cath.* 2, 7, 9: NBA, XIII/1; Pseudo-Ambrogio, *Exhort. ad neoph.*; Tertulliano, *Symb.* 3.

10 - Cf. Eusebio da Vercelli, *Trin.* 1, 52.

11 - 1 Gv 4, 8.

12 - Rm 1, 25.

13 - Cicerone, *In Catil.* 1, 5, 10.

14 - Cf. Agostino, *De fide et symbolo* 10, 23: NBA, VI/1.

15 - Cf. Gn 1, 26; 9, 6; Sap 2, 23; Eccli 17, 1; 2 Sam (Volgata: 2 Re) 22, 29; Sal 17, 29; Gv 1, 9; 1 Cor 4, 5.

16 - Cf. Plotino, *Enn.* 5, 3, 1; Cicerone, *Tuscul.* 1, 27, 67.

17 - Cf. Platone, *Tim.* 45b-d; Agostino, *De Gen. ad litt.* 4, 34: NBA, IX/2.

18 - Cf. Platone, *Tim.* 46a.

- 19 - Cf. Aristotele, *Parva natur. De sens.* 431b; Plotino, *Enn.* 4, 5, 2.
- 20 - Cf. Porfirio, *Sent.* 43, 2-4.
- 21 - Cf. Plotino, *Enn.* 4, 3, 20.
- 22 - 1 Cor 15, 28.
- 23 - Gv 4, 13.
- 24 - Sal 7, 15.
- 25 - Gc 1, 15.
- 26 - Mt 11, 28.
- 27 - Mt 24, 19; Mc 13, 17; Lc 21, 23.
- 28 - Mt 12, 37.
- 29 - 1 Cor 12, 3.
- 30 - Mt 7, 21.
- 31 - Gn 9, 6.
- 32 - Eccli 1, 5; 1 Ts 2, 13; Ap 19, 13.
- 33 - Cf. Porfirio, *Sent.* 40, 5-6.
- 34 - Cf. Mt 7, 7; Lc 11, 9; 14, 10.
- 35 - 1 Gv 5, 7-8.

1 - Cf. Plauto, *Aulul.* 355; Giovenale, *Sat.* 15, 25; Orazio, *Ep.* 2, 2; Cicerone, *Rep.* 4, *fragm.* 6, 6.

2 - Cf. Girolamo, *In Hiez.* 13, 42; *Epp.* 53, 9, 2; 57, 12, 4; Cicerone, *Acad.* 2, 23, 74.

3 - *Ibid.*

4 - Cf. Cicerone, *De fin. bon. mal.* 3, 22, 73; 5, 14, 44; *Tuscul.* 1, 22, 52; *De leg.* 1, 22, 58; 23, 61.

5 - *Ibid.*

6 - Cf. Cicerone, *Tuscul.* 1, 27, 67.

7 - Cf. Cicerone, *Tuscul.* 1, 30, 73; *Gc* 1, 23; 1 Cor 13, 9-12.

8 - Cf. Platone, *Phaido* 72.

9 - Cf. Pizio Apollo Delfico, *gnwqi seauton*; Cicerone, *De fin. bon. mal.* 3, 22, 73; 5, 14, 44; *Tuscul.* 1, 22, 52; *De leg.* 1, 22, 58 - 23, 61.

10 - Cf. Porfirio, *Sent.* 40, 5-6.

11 - Cf. Plotino, *Enn.* 5, 3, 1.

12 - Cf. Plotino, *Enn.* 5, 3, 5.

13 - Cf. 1 Cor 13, 9-12.

14 - Cf. Pizio Apollo Delfico; Cicerone, *De fin. bon. mal.* 3, 22, 73; 5, 14, 44; *Tuscul.* 1, 22, 52; *De leg.* 1, 22, 58 - 23, 61.

15 - Cf. 1 Cor 13, 9-12.

16 - Cf. Porfirio, *Sent.* 40, 5-6.

17 - Cf. Cicerone, *Tuscul.* 1, 9, 18 - 11, 22.

18 - Cf. Crisippo, *Fragm.* 15; Plutarco, *Vit.* 4, 21.

19 - Sal 9, 2; 110, 1; 137, 1.

20 - Dt 6, 5; Mt 22, 37; Mc 12, 30; Lc 10, 27.

21 - Cf. Aristotele, *De anima* 2, 1, 412.

22 - Cf. Cicerone, *Tuscul.* 1, 9, 18.

23 - Cf. Aristotele, *De caelo* 1, 2, 269a; Cicerone, *Tuscul.* 1, 16, 38.

24 - Cf. Cicerone, *Tuscul.* 1, 27, 66.

25 - Cf. Plotino, *Enn.* 1, 6, 9; 5, 1, 1; Cicerone, *Tuscul.* 1, 16, 38.

26 - Cf. Cicerone, *De fin. bon. mal.* 3, 22, 73; 5, 16, 44; *Tuscul.* 1, 22, 59; *De leg.* 1, 22, 58 - 23, 61.

27 - Cf. Cicerone, *Tuscul.* 1, 22, 52.

28 - Cf. Pizio Apollo Delfico, gnwqi seauton.

29 - Cf. Is 7, 9.

30 - Cf. Cicerone, *Tuscul.* 1, 22, 52; *De fin. bon. et mal.* 3, 22, 73; 5, 16, 44; *De leg.* 1, 22, 58-23, 61.

31 - Cf. Cicerone, *Tuscul.* 1, 22, 53.

32 - Cf. Cicerone, *Tuscul.* 1, 29, 70.

33 - Cf. Agostino, *De div. qq.* 83 31, 1: NBA, VI/2; *Ep.* 169, 2, 6: NBA, XXII; Cicerone, *De invent.* 2, 53, 160.

34 - Cf. Protagora, *Fragm.* 3; Isocrate, *C. soph.* 13, 17; Platone, *Men.* 70a; *Phaed.* 269 d; Cicerone, *De orat.* 2, 39, 162; 3, 20, 77; Quintiliano, *Instit. orat.* 6, 2, 3.

35 - Cf. Agostino, *De civ. Dei* 19, 1, 27: NBA, V/3.

36 - Cf. *supra*, 5, 2, 3; 8, 9; 9, 10; 7, 4, 8.

37 - 1 Cf. Gv 5, 7-8.

38 - Cf. Agostino, *Ep.* 169, 2, 6: NBA, XXII.

39 - Cf 1 Gv 5, 7-8.

1 - Gn 1, 26-27; 9, 6; Sap 2, 23; Eccli 17, 1.

2 - Col 3, 10.

3 - 2 Cor 4, 16.

4 - Cf. Platone, *Tim.* 45b-d; Aristotele, *De sensu* 431 b; Plotino, *Enn.* 4, 5, 2; Agostino, *De Gen. ad litt.* 4, 34; 12, 16: NBA, IX/2.

5 - Cicerone, *In Catil.* 1, 5, 10.

6 - Cf. Gn 30, 37-41.

7 - Cf. Cicerone, *De orat.* 3, 45, 177; *Orat. part.* 7, 23.

8 - Rm 12, 2.

9 - Cf. Gn 1, 26.27; 9, 6; Sap 2, 23; Eccli 17, 1.

10 - Eccli 39, 21; Gn 1, 31; Mc 7, 37.

11 - Cf. Gn 5, 1; 1, 26; Gc 3, 9.

12 - Gn 3, 5.

13 - Cf. Agostino, *Retract.* 2, 41, 2: NBA, II.

14 - Cf. Agostino, *De b. vita* 2, 10: NBA, III/1; *C. Acad.* 1, 2, 5: NBA, III/1; *De lib. arb.* 2, 9, 27ss.: NBA, III/2; *De mor. Eccl. cath.* 1, 3, 4: NBA, XIII/1; *Confess.* 10, 20, 29 - 21, 31: NBA, I; *De civ. Dei* 10, 1: NBA, V/1; *Retract.* 1, 14: NBA, II; *C. Iul. op. imp.* 6, 26: NBA, XVIII; *Ep.* 104, 4, 12: NBA, XXI/2; Cicerone, *Tuscul.* 5, 10, 28.

15 - Seneca, *Vit. beat.* 1, 1.

16 - Mt 8, 12; 22, 13; 25, 30.

17 - Sal 119-133.

18 - Is 5, 18.

19 - Cf. Girolamo, *In Hiez.* 9, 30, 20-26.

20 - Agostino, *Retract.* 2, 15, 2: NBA, II.

21 - Cf. Sap 11, 21.

22 - Cf. 2 Cor 4, 16.

23 - Cf. Gn 1, 27; 9, 6; Sap 2, 23; Eccli 17, 1.

24 - Sap 11, 21.

1 - Cf. Sallustio, *Catil.* 1, 1; Cicerone, *De leg.* 1, 9, 26; Ovidio, *Metam.* 1, 84-86.

2 - Cf. Agostino, *De div. qq.* 83 66, 2: NBA, VI/2.

3 - Gn 2, 24; Mt 19, 5; 1 Cor 6, 16; Ef 5, 31.

4 - 1 Cor 11, 7; Gn 1, 26 27; 9, 6; Sap 2, 23; Eccli 17, 1.

5 - Cf. Ireneo, *Adv. haeres.* 1, 30, 1; Mario Vittorino, *Adv. Arium* 1, 57, 7 - 58, 14.

6 - Gv 15, 26.

7 - Tt 1, 15.

8 - Ambrogio, *De fide* 4, 9, 99.

9 - Gv 1, 3.

10 - Gn 1, 26.

11 - Gn 1, 27.

12 - *Ibid.*

13 - Cf. 1 Gv 5, 20; Gv 17, 3.

14 - Gn 1, 26.

15 - 1 Cor 11, 7; Gn 1, 26, 27; 9, 6; Sap 2, 23; Eccli 17, 1.

16 - Sal 3, 9.

17 - Sal 17, 30.

18 - Sal 44, 6.

19 - Rm 1, 3, 4.

20 - Gn 1, 27; 5, 1.

21 - Eccli 17, 1.

22 - Dt 6, 4; Ml 2, 10; Mc 12, 29-32; Gv 17, 3; Rm 3, 30; Gal 3, 20; Ef 4, 6; 1 Tm 2, 5; Gc 2, 19.

23 - Cicerone, *In Catil.* 1, 5, 10.

24 - Gn 9, 6.

25 - Gn 1, 27; 5, 1.

26 - Gn 1, 27-28; 5, 2.

27 - Cf. Mario Vittorino, *Adv. Arium* 1, 64.

28 - Gn 2, 24; Mt 19, 5; 1 Cor 6, 16; Ef 5, 31.

29 - Cf. Gn 2, 21-22.

30 - Gn 1, 26.27; 5, 1; 9, 6.

31 - 1 Cor 11, 7.

32 - Cf. Gn 2, 21-22; 1 Cor 11, 5-7.

33 - Gn 1, 27.28; 5, 1 2.

34 - Cf. 1 Cor 11, 5-7.

35 - Gn 1, 27; 5, 1; 9, 6.

36 - 1 Cor 11, 7.

37 - Cf. Agostino, *De Gen. ad litt.* 3, 20: NBA, IX/2.

38 - 1 Cor 11, 7.

39 - Cf. 1 Cor 11, 5.

40 - 1 Tm 5, 5.

41 - 1 Tm 2, 15.

42 - Cf. Agostino, *De spir. et litt.* 28: NBA, XVII/1.

43 - Cf. 1 Cor 11, 5.

44 - Gn 1, 26.27; 5, 1; 9, 6.

45 - Cf. Origene, *In Gen. hom.* 1, 3; 13, 4; Ambrogio, *Hexaem.* 6, 7, 40 - 8, 45.

46 - Ef 4, 23-24.

47 - Col 3, 9-10.

48 - Gal 3, 26-27; Col 3, 10.

49 - Gal 3, 26-28.

50 - Col 3, 10.

51 - Gn 9, 6.

52 - Ef 4, 23.

53 - 1 Cor 11, 7.

54 - Col 3, 10; Ef 4, 23.

55 - Cf. 1 Cor 11, 5-7.

56 - Sal 6, 8.

57 - Sal 37, 11.

58 - Gn 3.

59 - Eccli 10, 15.

60 - 1 Tm 6, 10.

61 - 1 Cor 10, 13.

62 - 1 Cor 6, 18.

63 - *Ibid.*

64 - Cf. Agostino, *Retract.* 2, 41, 4: NBA, II.

65 - Eccli 19, 1.

66 - Cf. Gn 3, 5 6; Eccle 3, 18; Sal 48, 13.

67 - Gn 3, 7 21.

68 - Cf. Porfirio, *Ad Aneb.*; Plotino, *Enn.* 1, 6, 7, 4-9; Origene, *Hom. in Lev.* 6, 2.

69 - Gn 1, 26.27; 3, 21; 5, 1; 9, 6.

70 - Sal 48, 13.

71 - 1 Cor 8, 1; Sap 9, 15.

72 - Rm 7, 24-25.

73 - Cf. Gn 3, 1-6.

74 - Rm 6, 13.

75 - Mt 6, 12.

76 - Cf. 1 Cor 11, 7.

77 - Cf. Tertulliano, *De anima* 18; Ambrogio, *Noe* 92; Mario Vittorino, *Adv. Arium* 1, 62.

78 - Gn 2, 20.

79 - Cf. Gn 2, 20-22.

80 - Gn 3, 1.

81 - Eb 5, 14.

82 - Cf. 1 Cor 11, 7.

83 - Rm 12, 2.

84 - 1 Cor 8, 1.

85 - 1 Cor 13, 12.

86 - 1 Cor 12, 8.

87 - Gb 28, 28.

88 - 1 Cor 13, 12.

89 - 1 Gv 3, 2.

90 - 1 Cor 12, 8.

91 - Gb 28, 28.

92 - Cf. 1 Cor 12, 8.

93 - Cf. Virgilio, *Aen.* 10, 63; Orazio, *Sat.* 2, 6; 58; Ovidio, *Metam.* 1, 349; Quintiliano, *Instit.* 10, 3, 22.

94 - Cf. Agostino, *Solil.* 2, 20, 35; NBA, III/1; *De quant. an.* 20, 34; NBA, III/2; *Ep.* 7; NBA, XXI/1; *Retract.* 1, 8, 2; NBA, II.

95 - Cf. Cicerone, *Tuscul.* 1, 24, 57; Platone, *Men.* 81d-84; *Phaido* 72e; *Phaed.* 249c-250.

96 - Cf. Empedocle, *Fragm.* 129; Eracle Pontico, in Diogene Laerzio, *De vir. ill.* 8, 4.

97 - 1 Cor 12, 8.

- 1 - Gv 1, 1-14.
- 2 - Gv 1, 1-5.
- 3 - Gv 20, 29.
- 4 - Gv 1, 6-7.
- 5 - Sal 13, 1; 52, 1.
- 6 - Gv 20, 27.
- 7 - Eb 11, 1.
- 8 - Gv 1, 7.
- 9 - Gv 1, 8.
- 10 - Gv 1, 9-11.
- 11 - Gv 1, 11.
- 12 - Gv 1, 9-11.
- 13 - Gal 5, 6.
- 14 - Gv 1, 12-13.
- 15 - At 4, 32; Ef 4, 5.
- 16 - Mt 15, 28.
- 17 - Mt 14, 31.
- 18 - Cf. Ef 4, 5.
- 19 - Cf. Sallustio, *Catil.* 20, 4.
- 20 - Cf. Is 7, 9; Gv 20, 29.
- 21 - Mimo incerto, *fragm.* 12 (ed. Ribbeck).

22 - Ennio, *Ann fragm.* 10 (ed Vahlen); cf. Agostino, *Ep.* 231, 3: NBA, XXIII.

23 - Cicerone, *De rep.* 4, *fragm.* 10, 12 (Agostino, *De civ. Dei* 2, 9); *De fin. bon. mal.* 5, 22, 61; cf. Agostino, *Serm. D.ni in monte* 2, 1, 1: NBA, X/2.

24 - Cicerone, *Hort., exord., fragm.* 36; cf. *Tuscul.* 5, 10, 28; Agostino, *C. Acad.* 1, 2, 5: NBA, III/1; *De b. vita* 2, 10: NBA, III/1; *De lib. arb.* 2, 9, 27: NBA, III/2.

25 - Cf. Seneca, *Vit. beat.* 1, 1; Epicuro, *Ep. ad Menoec.*, in Diogene Laerzio, *Vir. ill.* 10.

26 - Cf. Cicerone, *De fin. bon. mal., passim* ; Zenone, Epicuro.

27 - Seneca, *Vit. beat.* 1, 1.

28 - Cf. Cicerone, *De fin. bon. mal., passim.*

29 - Cicerone, *Hort., exord., fragm.* 36 (ed. Müller, p. 316).

30 - Epicuro, *Ep. ad Menoec.*, in Diogene Laerzio, *Vir. ill.* 10.

31 - Seneca, *Vit. beat.* 1, 1.

32 - Cicerone, *Hort., fragm.* 39 (ed. Müller, p. 317).

33 - *Ibid.*

34 - Sal 10, 3.

35 - Agostino, *C. Acad.* 3, 12, 27: NBA, III/1; *Serm. D.ni in monte* 1, 3: NBA, X/2; *Retract.* 1, 1, 9: NBA, II.

36 - Cf. Cicerone, *Hort., fragm.* 39 (ed. Müller, p. 317).

37 - Cf. Terenzio, *Andr.* 2, 1, 5.

38 - Terenzio, *Andr.* 2, 1, 5-6.

39 - Epicuro, *Ep. ad Menoec.* (in Diogene Laerzio, *Vir. ill.* 10).

40 - *Ibid.*

41 - Gv 1, 12.

42 - Cf. Cicerone, *De orat.* 1, 1, 22.

43 - Cf. Platone, *Phaedr.* 249a; *Phaido* 81e; *Tim.* 42c; Plotino, *Enn.* 3, 4, 2; 4, 3, 2.

44 - Cf. Agostino, *De civ. Dei* 12, 20: NBA, V/2.

45 - Cf. Cicerone, *De fin. bon. mal.* 5, 12, 34; Sallustio, *Iug.* 2, 1; Lattanzio, *Instit.* 7, 5, 16.

46 - Gv 1, 12.

47 - Gv 1, 13.

48 - Gv 1, 14.

49 - Cf. Dn 7, 13; 2 Cor 1, 19.

50 - 1 Tm 2, 5.

51 - Gal 5, 6.

52 - Rm 5, 5.

53 - Gv 7, 39; 14, 26; 16, 7; 20, 22.

54 - Ef 4, 8; Sal 67, 19.

55 - Cf. Agostino, *C. Acad.* 3, 12, 27: NBA, III/1; *Serm. D.ni in monte* 1, 3, 10: NBA, X/2; *Retract.* 1, 1, 9: NBA, II.

56 - Rm 5, 8-9.

57 - Rm 5, 10.

58 - Rm 5, 6.

59 - Rm 5, 9.

60 - Rm 5, 10.

61 - Rm 8, 31-32.

62 - Cf. Rm 5, 6-10.

63 - Cf. 1 Gv 4, 10; Rm 8, 32.

64 - Cf. 1 Pt 1, 20.

65 - Ef 1, 4.

66 - Gal 2, 20.

67 - Rm 5, 9-10.

68 - Gn 3, 14.

69 - Gn 3, 19.

70 - Gn 6, 3.

71 - Gn 3, 14.

72 - Ef 2, 1-3.

73 - Sal 76, 10.

74 - 1 Tm 6, 13.

75 - Sal 93, 13.

76 - Sal 93, 12-15.

77 - Lc 2, 14.

78 - Rm 5, 9.

79 - Col 1, 14; Mt 26, 28.

80 - Sal 87, 6.

81 - Sal 68, 5.

82 - Gv 14, 30.

83 - Gv 14, 31.

84 - Fil 2, 8.

85 - 2 Cor 5, 21; 1 Pt 2, 22.

86 - Rm 6, 9.

87 - Rm 5, 9.

88 - Cf. Mt 8, 17; 1 Pt 2, 24.

89 - 1 Cor 1, 25.

90 - 2 Cor 5, 21; 1 Pt 2, 22.

91 - Mt 26, 28; Col 1, 14.

92 - Rm 9, 22-23; Mt 12, 29; Mc 3, 27.

93 - Cf. At 26, 13-15.

94 - At 26, 16-18.

95 - Col 1, 13-14.

96 - Ap 21, 8.

97 - 1 Pt 1, 20.

98 - Ef 1, 5.

99 - Ef 1, 4.

100 - Cf. Agostino, *De spir. et litt.* 24, 40: NBA, XVII/1.

101 - Cf. Rm 5, 12.

102 - 1 Cor 10, 13.

103 - Rm 8, 28-30.

104 - Rm 8, 31-32.

105 - Cf. Ml 3, 6.

106 - Rm 5, 8-9.

107 - 2 Cor 5, 21; 1 Pt 2, 22.

108 - Rm 5, 9.

109 - Ap 16, 7; 19, 2.

110 - Sap 12, 18.

111 - Cf. Eccli 44, 17; Rm 5, 9-10.

112 - Cf. Rm 5, 10.

113 - Rm 8, 32.

114 - Rm 5, 8-10.

115 - Rm 5, 11.

116 - Rm 5, 12.

117 - Cf. 1 Cor 15, 45.

118 - Cf. 1 Tm 2, 5.

119 - Gv 1, 14.

120 - Cf. Fil 2, 8.

121 - Cf. 1 Tm 2, 5.

122 - Fil 2, 8.

123 - 1 Tm 2, 5.

124 - Rm 5, 12.

125 - Cf. Lc 1, 26-38.

126 - 2 Cor 10, 17.

127 - Gv 1, 14.

128 - *Ibid.*

129 - Cf. 1 Cor 12, 8; Col 2, 3.

130 - Cf. Agostino, *Confess.* 1, 3, 3: NBA, I; *De lib. arb.* 2, 14, 37: NBA, III/2; *De mor. Eccl. cath.* 1, 11, 19: NBA, XIII/1; *In Io. Ev. tract.* 1, 8, 30; 36, 6, 16: NBA, XXIV/1-2; *C. ep. fund.* 15, 20; Ambrogio, *De fide* 1, 16, 106; Girolamo, *Ephes.* 1, 2, 13-14; ecc.

131 - 1 Cor 12, 8.

132 - Gv 1, 14; Col 2, 2-3.

133 - Col 2, 1-3.

134 - 1 Cor 12, 7-8.

135 - Gv 1, 14.

136 - 2 Cor 1, 19.

137 - Dn 7, 13; Mt 9, 6; Mc 2, 10; Lc 5, 24; Gv 5, 27.

138 - Gv 1, 14.

139 - Cf. 1 Cor 12, 8; Col 2, 3.

140 - Cf. Platone, *Tim.* 29c.

141 - Gv 1, 14.

142 - Rm 1, 20.

143 - Rm 1, 18.

144 - Rm 1, 23.

145 - Cf. Rm 1, 25.

146 - Cf. 1 Cor 12, 8; Col 2, 3.

147 - Col 2, 3.

148 - 1 Cor 12, 8.

149 - Epicuro, *Ep. ad Menoec.* (in Diogene Laerzio, *Vir. ill.* 10); Cicerone, *Hort., exord., fragm.* 36.

150 - *Ibid.*

151 - Rm 6, 9.

152 - Cf. *supra*, 4, 19ss.

153 - Cf. Gal 4, 4.

154 - Cf. 1 Cor 12, 8; Col 2, 3.

155 - 1 Cor 13, 12.

156 - Cf. *supra*, 8, 4, 6 - 8, 12; 9, 3, 3; 10, 1, 1; 13, 4, 7 - 5, 8.

157 - Ab 2, 4; Rm 1, 17; Gal 3, 11; Eb 10, 38.

158 - Gal 5, 6.

1 - Eccli 24, 5; 1 Cor 1, 24.

2 - Cf. *supra*, 12, 14, 22.

3 - Gb 28, 28.

4 - Cf. Agostino, *Solil.* 2, 11, 20: NBA, III/1

5 - Eb 12, 7 11.

6 - 1 Cor 3, 19.

7 - Cf. Gb 28, 28.

8 - Sap 6, 26.

9 - Cf. Cicerone, *Hort.*, *fragm.* 100; Agostino, *C. Acad.* 3, 14, 31: NBA, III/1.

10 - Cf. Cicerone, *Tuscul.* 5, 3, 8; Diogene Laerzio, *Vir. ill.* 1, 12.

11 - Prv 9, 8.

12 - Cicerone, *De fin. bon. mal.* 2, 12, 37; *De off.* 1, 43, 153; 2, 2, 5; *Tuscul.* 4, 26, 57; 5, 3, 7; *De orat.* 1, 49, 212; Crisippo, *Fragm.* 35; Seneca, *Ep.* 84, 9; cf. Agostino, *C. Acad.* 1, 6, 16; 1, 8, 23: NBA, III/1; Girolamo, *Ephes.* 1, 1, 9.

13 - Cf. *supra*, 12, 14, 22.

14 - 1 Cor 12, 8.

15 - Cf. Clemente Alessandrino, *Strom.* 6, 18, 162.

16 - Cf. 1 Cor 12, 8; Col 2, 3.

17 - Cf. *supra*, 13, 1, 1 - 19, 24.

18 - Cf. *supra*, 13, 7, 10 - 20, 25.

19 - 2 Cor 5, 6-7.

20 - Rm 1, 17; Ab 2, 4; Gal 3, 11; Eb 10, 38.

21 - Cf. Rm 7, 22.

22 - 1 Cor 13, 12.

23 - Cf. 2 Cor 5, 6-7.

24 - Gn 1, 27; cf. Origene, *In Gen. hom.* 1, 3; 13, 4; Ambrogio, *Hexaem.* 6, 7, 40 - 8, 45.

25 - Cf. *supra*, 11, 2, 24.

26 - Gn 1, 27; 5, 1; 9, 6; cf. Origene, *In Gen. hom.* 1, 3; 13, 4; Ambrogio, *Hexaem.* 6, 7, 40 - 8, 45.

27 - Sal 38, 7.

28 - *Ibid.*

29 - Cf. Eccli 17, 1; Gn 1, 27.

30 - Cf. *supra*, 10, 7, 10.

31 - Cf. *supra*, 10, 5, 7.

32 - Cf. *supra*, 9, 3, 3; 10, 3, 5.

33 - Cf. Porfirio, *Sent.* 40, 5-6.

34 - Cf. Cicerone, *De invent.* 2, 53, 160; Agostino, *De div. qq.* 83 31, 1: NBA, VI/2; *Ep.* 169, 2, 6: NBA, XXII.

35 - Cf. *supra*, 10, 12, 19.

36 - Cf. Girolamo, *In Hiez.* 13, 42; *Epp.* 53, 9, 2; 57, 12, 4; Cicerone, *Acad.* 2, 23, 74.

37 - Cf. *supra*, 11, 2, 2-4.

38 - Cf. Gn 1, 27; 5, 1; 9, 6.

39 - Cf. *supra*, 14, 4, 6.

40 - Cf. *supra*, 11, 2, 4.

41 - Cf. *supra*, 13, 1, 2.

42 - Cf. *supra*, 13, 20, 25-26.

43 - Cf. Cicerone, *De invent.* 2, 53, 160; Agostino, *De div. qq.* 83 31, 1: NBA, VI/2; *Ep.* 169, 2, 6: NBA, XXII.

44 - Lucano, *Phars.* 7, 62-63; cf. Agostino, *De civ. Dei* 10, 1; 14, 18: NBA, V/1-2-3; *De doctr. christ.* 4, 3, 4: NBA, VIII; *Epp.* 143, 3; 258, 1: NBA, XXIII.

45 - Cicerone, *Hort.*, *fragm.* 50.

46 - Cf. Cicerone, *De invent.* 2, 53, 160; Agostino, *De div. qq.* 83 31, 1: NBA, VI/2; *Ep.* 169, 2, 6: NBA, XXII.

47 - Sap 9, 14.

48 - Virgilio, *Aen.* 3, 628-629.

49 - Cf. Gn 1, 26-27; 5, 1; 9, 6; Sap 2, 23; Eccli 17, 1.

50 - Gb 28, 28.

51 - Cf. Rm 4, 5.

52 - Rm 10, 3.

53 - At 17, 27.

54 - At 17, 28.

55 - Rm 11, 36.

56 - Cf. At 17, 28.

57 - Sal 72, 73.

58 - Cf. Rt 2, 4.

59 - Sal 9, 18.

60 - Sal 21, 28.

61 - Sal 93, 8-9.

62 - Mt 22, 38; cf. Dt 6, 5; Mt 22, 37; Mc 12, 30; Lc 10, 27.

63 - Sal 10, 6.

64 - Cf. Porfirio, *Sent.* 40, 5-6.

65 - Virgilio, *Georg.* 3, 513-514.

66 - Cf. Cicerone, *De fin. bon. mal.* 3, 5, 6-19, 63.

67 - Sal 58, 10.

68 - Sal 33, 6.

69 - Sal 37, 11.

70 - Cf. *supra*, 14, 4, 6.

71 - Sal 38, 7.

72 - Cf. Sal 37, 11.

73 - Lc 12, 20.

74 - 1 Cor 6, 17.

75 - Cf. Sal 102, 5.

76 - Cf. Sal 30, 21.

77 - Cf. Agostino, *De spir. et litt.* 24, 39; NBA, XVII/1; Rm 3, 23.24.

78 - 1 Cor 4, 7.

79 - Cf. Dt 8, 14.

80 - Cf. *supra*, 5, 1, 2; 13, 19, 24.

81 - Cf. At 17, 28.

82 - Cf. Sal 21, 28.

83 - Cf. Agostino, *De spir. et litt.* 27, 48: NBA, XVII/1; *Enarr. in Ps.* 57, 1: NBA, XXVI; *Serm. D.ni in monte* 2, 1, 1: NBA, X/2; Cicerone, *De rep.* 4, *fragm.* 10, 12; *De fin. bon. mal.* 5, 22, 61.

84 - Cf. *supra*, 11, 2, 3.

85 - Cf. Agostino, *De spir. et litt.* 27, 48: NBA, XVII/1; *Enarr. in Ps.* 57, 1: NBA, XXVI; Girolamo, *In Hiez.* 9, 29; Rm 2, 1-29; 4, 5; 5, 13; 1 Tm 1, 13; Gc 2, 11; Lv 4, 2-28; Nm 15, 22-29.

86 - Rm 12, 2.

87 - Ef 4, 23-24.

88 - Gn 1, 27; 5, 1; 9, 6.

89 - Ef 4, 23.

90 - Cf. Agostino, *De Gen. ad litt.* 12, 7: NBA, IX/2.

91 - Gv 4, 24.

92 - 1 Cor 14, 14.

93 - Gv 19, 30.

94 - Eccle 3, 21.

95 - Gn 7, 22.

96 - Sal 148, 8.

97 - Col 2, 11.

98 - Col 3, 9.

99 - Ef 4, 24.

100 - Col 3, 9.

101 - *Ibid.*

102 - Cf. Mc 1, 4; Lc 3, 3; At 2, 38.

103 - Sal 102, 3.

104 - 2 Cor 4, 16.

105 - Col 3, 10.

106 - Ef 4, 24.

107 - Gv 15, 5.

108 - Cf. Gn 5, 1; Gc 3, 9.

109 - 1 Cor 13, 12.

110 - 2 Cor 3, 18.

111 - 1 Gv 3, 2.

112 - Cf. 1 Gv 3, 2.

113 - Gv 1, 4.

114 - Rm 8, 29.

115 - Col 1, 18.

116 - 1 Cor 15, 49.

117 - Cf. 1 Cor 15, 45ss.

118 - Gn 1, 26.

119 - 1 Gv 3, 2.

120 - *Ibid.*

121 - 1 Cor 15, 52.

122 - Cf. 1 Cor 15, 42-44.

123 - Col 3, 10.

124 - 2 Cor 4, 16.

125 - *Ibid.*

126 - 1 Cor 13, 12.

127 - 1 Gv 3, 2.

128 - Mt 25, 34.

129 - Cf. Is 26, 10; Mt 25, 46.

130 - Gv 17, 3.

131 - Cicerone, *Hort.*, *fragm.* 97.

132 - *Ibid.*

133 - Cf. Platone, *Tim.* 42-43; *Phaed.* 24; *Rep.* 611 ab.

1 - Cf. Varrone, *Antiquit. rer. human. et divin.*, in Agostino, *De civ. Dei* 7, 23; NBA, V/1; Cicerone, *De fin. bon. mal.*, 5, 13, 36.

2 - Cf. Cicerone, *De orat.* 3, 18, 67; *De fin. bon. mal.*, 5, 12, 34; 13, 36; *De rep.* 6, 9, 9; Giulio Cesare, *De bello gall.* 3, 19, 6; 6, 5, 1; Lucrezio, *De rer. nat.* 3, 94; Sallustio, *Iugurt.* 11, 8; Seneca, *De b. vita* 15, 5; Quintiliano, *Instit.* 1, 9, 13.

3 - Sal 104, 3-4.

4 - 1 Cr 16, 10.

5 - Is 55, 6-7.

6 - Sal 104, 4.

7 - Eccli 24, 29.

8 - Is 7, 9.

9 - Sal 13, 2.

10 - Cf. Sap 13, 5.

11 - Rm 1, 20.

12 - Sap 13, 1-5.

13 - Cf. At 17, 27; 1 Cr 16, 11; Sal 68, 33; 104, 4; Is 55, 6.

14 - Cf. *supra*, 1, 4, 7.

15 - Cf. *supra*, 2, 5ss.; 3, 10, 19-21; 4, 21, 30.

16 - Cf. *supra*, 5, 3, 4.

17 - Cf. Aristotele, *Categ.* 7, 6a, 36 - 8b, 24; Pseudo Agostino, *Categ. X ex Arist.* 11.

18 - Cf. Sap 16, 24; Rm 1, 25.

19 - Sal 89, 1.

20 - Cf. *supra*, 5, 5, 6.

21 - 1 Cor 1, 24.

22 - Cf. *supra*, 6, 1, 1-3.

23 - Cf. *supra*, 6, 3, 4ss.

24 - Ilario, *De Trin.* 2, 1, 1; cf. *supra*, 6, 10, 11-12.

25 - Cf. *supra*, 7, 1, 1 - 3, 6.

26 - Platone in Porfirio, *Phil. hist.* 4; Basilio, *Epp.* 38; 236;
Tertulliano, *Apol.* 21; *Adv. prax.* 2; 26; Girolamo, *Ep.* 15, 3-5.

27 - Cf. *supra*, 7, 4, 7-9.

28 - Cf. *supra*, 8, *prooem.*

29 - Cf. 1 Gv 4, 8-16.

30 - Cf. *supra*, 8, 3, 4ss.

31 - Cf. *supra*, 9, 4, 4ss.

32 - Cf. Cicerone, *De invent.* 2, 53, 60; Agostino, *De div. qq.* 83 31, 1:
NBA, VI/2; *Ep.* 169, 2, 6: NBA, XXII.

33 - Cf. *supra*, 10, 11, 17 - 12, 19.

34 - Cf. *supra*, 11, 4, 7.

35 - Cf. Gb 28, 28; 1 Cor 12, 8.

36 - Cf. *supra*, 12, 14, 21-23.

37 - Cf. *supra*, 13, 1, 1 - 2, 5; 13, 19, 24.

38 - Cf. *supra*, 14, 1, 1 - 19, 25.

39 - Col 3, 10.

- 40 - Cf. Gn 1, 26-27; Eccli 17, 1.
- 41 - Cf. Tt 1, 2; 1 Gv 2, 25.
- 42 - Cf. Rm 1, 20; Sap 13, 5.
- 43 - Cf. Eusebio da Vercelli, *Trin.* 1, 1.
- 44 - Cf. Tomus Damasi, *Anath.* 21.
- 45 - Cf. Tomus Damasi, *Anath.* 20.
- 46 - Cf. Gv 4, 24.
- 47 - Cf. Cicerone, *De fin. bon. mal.* 5, 12, 34; Sallustio, *Iug.* 2, 1; Lattanzio, *Instit.* 7, 5, 16.
- 48 - Cf. 1 Tm 6, 16.
- 49 - Sap 8, 1.
- 50 - Cf. Is 7, 9.
- 51 - Sap 6, 1.
- 52 - Cf. 1 Cor 1, 24.
- 53 - Cf. *supra*, 7, 3, 4-6.
- 54 - Cf. Eusebio da Vercelli, *Trin.* 1, 1.
- 55 - Cf. 1 Gv 4, 8 16.
- 56 - Cf. *supra*, 8, 10, 14.
- 57 - Gn 1, 27; 5, 1; 9, 6.
- 58 - Cf. Sap 13, 5; Rm 1, 20.
- 59 - Cf. Rm 1, 20.
- 60 - Cf. *supra*, 8, 3, 4.

61 - Cf. *supra*, 14, 19, 25.

62 - Cf. *supra*, 14, 8, 11.

63 - Cf. Quintiliano, *Instit.* 7, 3, 15; Cicerone, *Acad.* 2, 7, 21; Plutarco, *Eth.* 450d; Agostino, *De ordine* 2, 11, 31: NBA, III/1; cf. *supra*, 7, 4, 7-9.

64 - Cf. Cicerone, *De fin. bon. mal.* 5, 13, 36.

65 - Cf. Cicerone, *De fin. bon. mal.* 5, 12, 34; Sallustio, *Iug.* 2, 1; Lattanzio, *Instit.* 7, 5, 16.

66 - Cf. Cicerone, *De fin. bon. mal.* 5, 13, 36.

67 - Cf. *supra*, 7, 4, 7-9.

68 - Cf. Cicerone, *De invent.* 2, 53, 160; Agostino, *De div. qq.* 83 31, 1: NBA, VI/2; *Ep.* 169, 2, 6: NBA, XXII.

69 - Cf. *supra*, 14, 7, 9-10.

70 - Cf. *supra*, 7, 1, 1 - 3, 4.

71 - Cf. Eccli 1, 3, 4; 1 Cor 1, 21.24.30.

72 - Cf. Eccli 1, 4.9; 24, 5.14.

73 - Cf. Gv 15, 26.

74 - Sal 138, 6.

75 - Cf. Rm 11, 33.

76 - Sal 38, 4.

77 - Cf. 1 Cr 16, 11; Sal 104, 4.

78 - 1 Cor 13, 12.

79 - 2 Cor 3, 18.

80 - Gn 1, 27; 5, 1; 9, 6.

81 - 1 Cor 11, 7.

82 - Cf. *supra*, 12, 7, 9-12.

83 - Cf. Sallustio, *Catil.* 1, 1.

84 - 1 Cor 11, 7.

85 - 2 Cor 3, 18.

86 - 1 Gv 3, 2.

87 - 2 Cor 3, 18.

88 - 1 Cor 13, 12.

89 - Gal 4, 24.

90 - Cf. Ambrosiaster, *Comm. in Ep. b. Pauli ad Gal.* 4, 24: PL 17, 384.

91 - 1 Ts 5, 6-8.

92 - Cf. Quintiliano, *Instit.* 8, 6, 52.

93 - Prv 30, 15.

94 - Cf. Gal 4, 22-24.

95 - 1 Cor 13, 12.

96 - *Ibid.*

97 - Cf. *supra*, 13, 1, 1 - 20, 25.

98 - Sap 2, 1.

99 - Mt 9, 2-3.

100 - Mt 9, 4.

101 - Lc 5, 21-22.

102 - Lc 12, 16-17.

103 - Mt 15, 11.

104 - Cf. Mt 15, 11.17-18.

105 - Mt 15, 16-17.

106 - Mt 15, 18-19.

107 - Mt 9, 4.

108 - 1 Cor 13, 12.

109 - Gv 1, 1.

110 - Gv 13, 21-24.

111 - Cf. Aristotele, *Interpret.* 1.

112 - Gv 1, 14.

113 - Cf. 1 Tm 3, 16.

114 - 1 Cor 13, 12.

115 - At 6, 7.

116 - Rm 10, 17.

117 - 1 Ts 2, 13.

118 - Gv 1, 1.

119 - Gv 1, 3.

120 - Gv 1, 14.

121 - Eccli 1, 5.

122 - Cf. 1 Ts 2, 13.

123 - Cf. Quintiliano, *Instit.* 7, 3, 15; Cicerone, *Acad.* 2, 7, 21;

Agostino, *De ordine* 2, 11, 31: NBA, III/1.

124 - Cf. Gn 1, 27; 5, 1; 9, 6.

125 - Mt 5, 37; Gc 5, 12.

126 - Gv 1, 14.

127 - Eccli 37, 20.

128 - Mt 5, 37; Gc 5, 12.

129 - Cf. Eccli 1, 5; 24, 5.

130 - Cf. Gv 1, 3.

131 - Gv 1, 14.

132 - 2 Cor 3, 18.

133 - 2 Cor 3, 13-15; Col 2, 17; Eb 10, 1.

134 - 2 Cor 3, 18.

135 - Cf. *supra*, 14, 17, 23.

136 - Cf. Eb 7, 19.

137 - 1 Gv 3, 2.

138 - 1 Cor 13, 12.

139 - *Ibid.*

140 - Cf. Cicerone, *Acad.* 2, 6, 18; Agostino, *C. Acad.* 2, 5, 11: NBA, III/1.

141 - Cf. Agostino, *De civ. Dei* 11, 26: NBA, V/2.

142 - Cf. Cicerone, *Acad.* 2, 7, 19; 25, 79; Agostino, *C. Acad.* 3, 11, 26: NBA, III/1; *De vera relig.* 29, 53: NBA, VI/1.

143 - Cf. Agostino, *C. Acad.* 3, 11, 26: NBA, III/1.

- 144 - Cf. Agostino, *C. Acad.* 3, 12, 27: NBA, III/1.
- 145 - Cf. Cicerone, *Acad.* 2, 17, 52 - 27, 88.
- 146 - Cf. Cicerone, *Acad.* 2, 16, 49 - 17, 53; Agostino, *C. Acad.* 3, 11 - 12, 28: NBA, III/1.
- 147 - Cf. Agostino, *De b. vita* 2, 7.
- 148 - Cf. Quintiliano, *Instit.* 7, 3, 15; Cicerone, *Acad.* 2, 7, 21; Agostino, *De ordine* 2, 11, 31: NBA, III/1.
- 149 - 1 Cor 13, 12.
- 150 - 1 Gv 3, 2.
- 151 - Mt 6, 8.
- 152 - Eccli 23, 29.
- 153 - Cf. *supra*, 7, 1, 1.
- 154 - Mt 5, 37; Gc 5, 12.
- 155 - Gv 5, 19.
- 156 - Cf. Cicerone, *Acad.* 2, 29, 95 - 30, 96; Aulo Gellio, *Noct. att.* 18, 2, 10.
- 157 - Gv 5, 19.
- 158 - Cf. Gv 7, 17; 8, 26.28.38; 12, 49-50; 14, 10.
- 159 - Mt 5, 37; Gc 5, 12; 2 Cor 1, 18-19.
- 160 - Cf. 1 Ts 2, 13.
- 161 - Cf. Fil 2, 6.
- 162 - Virgilio, *Aen.* 10, 159-160.
- 163 - Mic 4, 12.

164 - 1 Gv 3, 2.

165 - Cf. Porfirio, *Sent.* 13; Agostino, *De vera relig.* 18, 35: NBA, VI/1; *De imm. an.* 8, 14: NBA, III/1.

166 - Cf. Ez 1, 15; 2, 1; 10, 13.

167 - 1 Cor 13, 12.

168 - Cf. Mt 10, 20; Gal 4, 6.

169 - 1 Gv 4, 8 16.

170 - Sal 70, 5.

171 - Sal 61, 6.

172 - Sal 90, 9.

173 - Sal 58, 18.

174 - 1 Gv 4, 8 16.

175 - Gv 4, 24.

176 - 1 Gv 4, 8.16.

177 - Cf. *supra*, 15, 7, 11-13.

178 - Cf. Eccli 1, 5; Gv 1, 1-14; 4, 10; Ap 19, 13; At 8, 20.

179 - Cf. Gv 5, 18; 6, 27.

180 - Cf. *supra*, 4, 20, 27-29; 5, 14, 15; 15, 26, 45ss.

181 - Cf. Eccli 1, 5; Gv 1, 1-14; Ap 19, 13.

182 - 1 Cor 14, 21; Is 28, 11.

183 - 1 Cor 14, 21.

184 - Gv 15, 25.

185 - Cf. Sal 34, 19; 68, 5.

186 - Cf. Gv 1, 17.

187 - Mt 11, 13.

188 - Mt 22, 40.

189 - Lc 24, 44.

190 - Cf. Gv 1, 17.

191 - Cf. Eccli 1, 5.

192 - 1 Cor 1, 24.

193 - 1 Gv 4, 7-8.

194 - Gv 15, 26.

195 - 1 Gv 4, 10.

196 - 1 Gv 4, 13.

197 - 1 Gv 4, 16.

198 - 1 Gv 4, 13.

199 - 1 Gv 4, 8.16.

200 - Cf. Gv 15, 26; Rm 5, 5.

201 - 1 Gv 4, 7.10.

202 - Rm 5, 5.

203 - At 8, 20; Gv 4, 10.

204 - Cf. Mt 13, 38; Gv 17, 12.

205 - Cf. 1 Cor 12, 8.

206 - Cf. 1 Cor 13, 3.

207 - Cf. Gv 3, 5.

208 - Gal 5, 6.

209 - Cf. Gc 2, 19.

210 - Cf. 1 Gv 4, 7-8.16; Gv 4, 24.

211 - Cf. At 8, 20; Gv 4, 10.

212 - Gv 7, 37-38.

213 - Gv 7, 39.

214 - 1 Cor 12, 13.

215 - Cf. Gv 4, 10-14.

216 - Gv 4, 7.

217 - Gv 4, 9-11.

218 - Gv 4, 13-14.

219 - Cf. Gv 4, 10-11.

220 - Cf. At 8, 20; Gv 4, 10.

221 - Gv 4, 10.

222 - Gv 7, 38.

223 - Gv 4, 14.

224 - Ef 4, 7.

225 - Ef 4, 8.

226 - *Ibid.*

227 - Sal 67, 19.

228 - *Ibid.*

229 - Ef 4, 8.

230 - At 9, 4.

231 - Mt 25, 40.

232 - Cf. 1 Cor 12, 7-12.

233 - 1 Cor 12, 11.

234 - Eb 2, 4.

235 - Ef 4, 8-11.

236 - 1 Cor 12, 29.

237 - Ef 4, 12.

238 - Sal 95, 1.

239 - Cf. Col 1, 13-24; 2 Tm 2, 26.

240 - Ef 4, 8.

241 - *Ibid.*

242 - At 2, 37-38.

243 - Cf. At 8, 18-19.

244 - At 8, 20.

245 - At 10, 44-46.

246 - At 11, 15-17.

247 - Cf. At 8, 20; Gv 4, 10.

248 - At 2, 38; 10, 45.

249 - Col 2, 11.

250 - Gv 3, 8.

251 - Cf. *supra*, 15, 19, 34.

252 - 1 Cor 12, 11.

253 - 1 Gv 4, 8.16.

254 - Cf. 1 Gv 4, 7.13.16.

255 - Cf. *supra*, 5, 11, 12; Eusebio da Vercelli, *Trin.* 1, 23.

256 - Col 1, 13.

257 - Cf. Is 7, 9.

258 - Cf. Gregorio Nazianzeno, *Orat.* 29, 6; Eusebio da Vercelli, *Trin.* 10, 11.

259 - Prv 19, 21.

260 - Cf. Is 7, 9.

261 - Cf. Gregorio Nazianzeno, *Orat.* 29, 6; Agostino, *C. serm. Arian.* 1, 2; 2, 3.

262 - Cf. *supra*, 15, 17ss.

263 - Cf. Gv 4, 24.

264 - Cf. *supra*, 1, 4-5, 8, 12; 2, 3-4; 3, 9; 4, 20-21; 5, 11, 14-15; 6, 5.

265 - Gn 1, 27; 5, 1; 9, 6.

266 - Cf. Cicerone, *De invent.* 2, 53, 160; Agostino, *De div. qq.* 83 31, 1: NBA, VI/2; *Ep.* 169, 2, 6: NBA, XXII; cf. *supra*, 10, 11, 17; 14, 6, 8ss.; 15, 7, 11-13.

267 - 1 Cor 13, 12.

268 - *Ibid.*

269 - Cf. Rm 1, 20.

270 - Cf. Eusebio da Vercelli, *Trin.* 1, 11.

271 - 1 Cor 13, 12.

272 - Cf. Is 7, 9.

273 - 1 Tm 1, 5.

274 - 1 Cor 13, 12.

275 - Cf. Mt 11, 28; Gb 37, 19; Sap 9, 15.

276 - Cf. Ap 14, 4.

277 - Gv 1, 29.

278 - Cf. Ap 5, 12.

279 - Cf. 1 Tm 2, 5.

280 - At 4, 12.

281 - Cf. *supra*, 2, 3, 5.

282 - Cf. *supra*, 9, 7, 9-10.

283 - Cf. Mt 10, 20; Gal 4, 6.

284 - Gal 4, 6.

285 - Mt 10, 20.

286 - Gv 15, 26.

287 - Gv 14, 26.

288 - Gv 15, 26.

289 - Gv 20, 22.

290 - Lc 6, 19.

291 - Cf. Gv 20, 22.

292 - Cf. At 2, 4.

293 - Rm 5, 5.

294 - Mt 22, 38-40.

295 - Mt 28, 19.

296 - Cf. Gregorio Illiberitano, *De fide orth.*, prolog.

297 - Cf. At 2, 4.

298 - At 8, 19.

299 - At 8, 18.

300 - Cf. Ef 4, 8; Sal 67, 19; Gv 1, 14.

301 - At 10, 38.

302 - Cf. Mt 3, 16; Mc 1, 10; Lc 3, 22; Gv 1, 32-33.

303 - Cf. Col 1, 24.

304 - Gv 1, 14.

305 - Cf. Lc 3, 21-23.

306 - Lc 1, 15.

307 - Cf. *supra*, 13, 18, 23.

308 - Cf. At 2, 33.

309 - Cf. Gv 15, 26.

310 - Gv 5, 26.

311 - Cf. Gv 15, 26.

312 - Cf. Ambrogio, *De incarn.* 8, 80.

313 - Cf. Gv 15, 26.

314 - *Ibid.*

315 - Gv 7, 16.

316 - Agostino, *In Io. Ev. tract.* 99, 8-9: NBA, XXIV/1-2.

317 - Gv 1, 5.

318 - Cf. Sal 138, 6.

319 - Cf. Sal 102, 3.

320 - Cf. Lc 10, 30-34.

321 - Sal 16, 2.

322 - Cf. Gv 15, 26.

323 - Cf. Sal 102, 3.

324 - Mt 28, 19.

325 - Dt 6, 4.

326 - Gal 4, 4; Gv 3, 17.

327 - Gv 14, 26.

328 - Gv 15, 26.

329 - Cf. Sal 70, 5; 90, 9; 104, 4; 1 Cr 16, 11.

330 - Prv 10, 19.

331 - 2 Tm 4, 2.

332 - Sal 93, 11.

333 - Eccli 43, 29.

334 - 1 Cor 15, 28.